مكتبة
الدراسات الفلسفية

الشخصانية الإسلاميّة

الدكتور محمد عزيز الحبابى



دار المعارف



الشخصانية الإسلامية

الشخصانية الإسلامية

الدكتور محمد عزيز الحبابي
العميد الشرفي لكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمغرب

الطبعة الثانية



دار المعارف

الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج. م. ع.

مدخل

نقتصر ، فى هذا البحث ، على تعريف الشخص وتحديد أحواله ووضعيته معتمدين فى ذلك على الاستنباط من المصادر الإسلامية الأولى الأساسية : القرآن والسنة . وسنهتم بإبراز الخطوط الكبرى للإسلام الأول ، إسلام محمد وصحبه : أكثر من اهتمامنا لمعرفة كيفية انتظام العالم الخاص بالشخص عند مفكرى الإسلام ، فى مختلف العصور . ذلك أن تاريخ الفكر الإسلامى جد واسع . وهو أقرب للنزعة الإنسانية (l'humanisme) منه لـ « الشخصانية »(١) التى سنوليها عنايتنا هنا .

فنحن إذ نقتصر على « الكتاب والسنة » ، فى بحثنا ، نتناول بالدرس الإسلام قبل احتكاكه بالثقافات اليونانية والفارسية والهندية (وقبل تفاعله مع الثقافة الإسرائيلية والمسيحية) مما سيجعلنا نبرز العناصر المكونة لشخصانية إسلامية أصيلة .

* * *

إن الصفحات التى تلى قد ترجمت فى مجملها ، عن كتابنا « الشخصانية الإسلامية » الذى صدر بالفرنسية (P. U. F. Paris) .

بيد أننا نشير إلى أن النص العربى يختلف عن النص الفرنسى بإضافات وتصرف ، خصوصـ ـب ، حيث تطرقنا لمشاكل حيوية بالنسبة للإسلام المعاصر (انظر مثلا: من ص ٦٥ إلى ص ١٠٧) .

---

(١) نفضل استعمال هذا المصطلح لسببين :

– أولهما أنه مأخوذ من جذر اشتقت منه كلمة شخص التى توافق تماماً مفهوم « الذات » ، فى معنييها السيكولوجى والمجتمعى (كما سيتضح ذلك فيما بعد) .

– وثانيهما أن العبارات التى استعملت ، حتى الآن ، للدلالة على الشخصانية ، تظهر غير مطابقة وغير ملائمة . فـ « الفردية » من فرد (individu) ، والفرد لا يتوفر على الوعى النفسانى والمجتمعى الذى يتميز به الشخص . أما « الذاتية » فتطابق الـ « أنا » ، وهو فى مستوى عميق من حيث السيكولوجيا ، وضئيل من الناحية المجتمعية .

ننبه هنا إلى أننا نعتمد ، فى هذه الدراسة ، على « مصطلحات فلسفية » ، فرنسى – عربى (ط ٢ ، نشر دار الكتاب ، الدار البيضاء) ، والإشارة إليه : م . ف .

وننبه أيضاً إلى أننا ، عند ما نستشهد بالقرآن ، نذكر اسم السورة ورقمها أولا ثم رقم الآية .

القسم الأول

معطيات أولية



الفصل الأول

١

مفهوم « شخصانية »

كان الشعور بالذات ، عند العرب فى الجاهلية ، مبلبلاً بنوع من « الأنانة » القبلية[1] . وبظهور الإسلام ، أخذ العربى ، تدريجياً ، يعى ذاته كجزء من أمة ، أى بوصفه جزءاً من مجموع المؤمنين ، داخل وحدة معشرية منظمة تنظيماً محكماً (مجتمعياً ، وسياسياً ، وأخلاقياً) ، فى امتداد أفقى[2] ؛ للأسرة وللقبيلة، وامتداد عمودى ، يحركه نزوع نحو التعالى بفضل هذه الروابط الجماعية الجديدة التى تبنى المواطنة على القرابة الروحية ، والتى تجعل كل مؤمن مساوياً للآخرين « وإن هذه أمتكم أمة واحدة » ، (المؤمنون ٢٣ آية ٥٢) ، دخل العربى أوراشاً تاريخية جديدة ، على مستوى العالم ، بذهنية وقيم وسلوك لم يكن له سابق معرفة بها . هكذا تجاوز العربى فرديته وحدود القبيلة والجنس . فبانتسابه « للأمة » ، أصبح مسئولاً ، هو عينه ، كفرد ، عن جميع أفعاله اتجاه الإله الكائن المطلق ، وتجاه جميع الكائنات البشرية باعتبارهم أنداده ، وإخوانه لأنهم جميعاً مخلوقات الله الكائن — الكل — الأحد .

قد اكتسب مفهوم شخص ثراء بالنسبة للعصر الجاهلى ، من حيث الامتداد والعمق . فالإسلام ، بتخطيه الأطر الضيقة للمعشر وإبداله القبيلة بالأمة ، قد أعطى للكائن البشرى بعداً امتدادياً غير محدود ، لأن دين القرآن دين شمول :

---

(١) كانوا يجعلون القبيلة محور الحياة العامة والخاصة بحيث يذوب الفرد فى القبيلة . انظر « أنانة » و « إركراز » (égocentrisme) فى م . ف

(٢) انظر « الأبعاد الامتدادية » و « والأبعاد العمقية » فى كتابنا *De l'être à la personne* 225 227

« وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » (الأنبياء ٢١ آية ١٠٧) ، وفى سورة أخرى : « وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً » (سبأ ٣٤ آية ٢٨) .

لقد كان للبعد الامتدادى تأثيرات مباشرة على البعد العمق . فكلما اتسع الأفق المجتمعى بمكتسبات جديدة ، نمت الحياة النفسانية والحياة العقلية . لقد عزز التفكير القبلى تواجد المسلمين داخل وحدة متماسكة تنزع إلى التعالى .

* * *

الإسلام مجموعة أنماط مختلفة لكينونة الشخص : يحيا المسلم حياة إسلامية حقيقية عندما يعى ذاته كشعور متجسم فى العالم ، وعندما يلتزم بالبحث ، صادقاً ، عن واقعه الشخصى . وبما أن كل واحد منا متجسد ، وواع ، وملتزم ، كان علينا أن نتغير بتغييرنا للعالم ، وأن نجعله عالماً أفضل ، طبقاً « لسنن الله » ، أى لقوانين أرادها الله ، وأوحى بها .

إن خالق كل الكائنات البشرية إله واحد ، فهى لذلك أشخاص متساوية فيما بينها ، وليس الفرق بين الأشخاص فرقاً نوعياً . كما عند (أرسطو) الذى يجعل من الأرقاء مجرد « آلات حية » ، مشيأة ، إنه فرق كيفى فحسب . فهناك المؤمنون وغير المؤمنين (كافرون ، أو وثنيون ، أو مشركون) . والرسالة الإلهية إذ تخاطب المؤمنين وغير المؤمنين ، دونما فرق ، تعترف لهؤلاء ، وأولئك بتساو نوعى . إنها تعترف لكل واحد بقيمة نوعية بصفته شخصاً — فى — ذاته . فليس هناك « أنا » وضيع و « أنا » رفيع ، وإنما هى ذوات متساوية أمام الله والمجتمع . فللمؤمن ، كما لغير المؤمن ، قدرة متساوية على تغيير موقفهما من الإيمان : يمكن للكافر أن يؤمن ، كما يمكن للمؤمن أن يرتد . فالفرد يوجد كشخص بقدر ما تتأكد فيه المطامح (مثلاً : اعتناق الدين أو الكفر ، أو كل تغير أو اتخاذ رأى ، أو موقف بعد روية) .

* * *

إننا نحيا معتقداتنا ، ونبرهن عليها فى خضم الفعل ؛ إذن : فلكى نعرف إلى أى حد يمكننا أن نقول بأن الإسلام « شخصانى » ، يلزمنا أن نبرز الأفكار الأساسية (المتعلقة بالمعتقدات) والطرق المتبعة لعرضها (الأسلوب الميتافزيقى) وخاصة الصلات التى تجمع بين المعتقدات والفعل .

الاستقلال الذاتي للشخص

الشخص قوة مبادَرة واختيار : يلتزم ، وينلمج ، وينسجم . يشعر ، فيقبل أو يرفض ؛ تلك هي الخصائص اللازمة للاعتراف بأن الشخص استقلال — ذاتي .

في مستهل القرن الأول للهجرة ، عرّفت طائفة المرجئة الإيمان بأنه اعتقاد باطني ، فلا يزول إيمان المرء ، في نظرهم ، ولو أظهر الكفر قولاً وفعلاً ، بل حتى ولو اتبع الملة اليهودية أو النصرانية ، في دار الإسلام ، مادام متيقناً ، يقيناً باطنياً ، أن لا إله إلا الله . ينسب ابن حزم تلك النظرية لجهم بن صفوان ، بل حتى لأئمة سنيين ، على رأسهم الأشعري : « إن جهما والأشعري يقولان : إن الإيمان عقد بالقلب فقط ، وإن أظهر الكفر والتثليث بلسانه وعبد الصليب ، في دار الإسلام ، بلا تقية »[1] .

معنى هذا أن الإيمان هو ، قبل كل شيء ، الاعتراف بوحدانية الله واستقلاله المطلق . إذن ، إن المؤمن (أي الفرد الذي يعترف لله بهاتين الصفتين) يعترف كذلك لنفسه بأنه ، هو الآخر ، واحد ، ومستقل ، إلا أن وحدانية الكائن البشري واستقلاله ليسا مطلقين ، فالله وحده لا تعتريه النسبية .

* * *

مفهوم الاستقلال الذاتي ، هنا ، هو ذاك الشيء الخاص بكل شخص ، نعني واقع فرديته المخصصة له . فعندما نقول إن للأشخاص استقلالاً — ذاتياً نؤكد أن لا وجود لنموذج إنساني أو لقالب يفرغ فيه جميع الأشخاص ليكونوا على نمط واحد ، إذ لكل شخص وجهته وتطلعاته الخاصة ، وهي منبع لا ينضب من العفوية والمبادهة : « لكل وجهة هو موليها ، فاستبقوا الخيرات » (البقرة ٢ آية ١٤٧) ، وفي آية أخرى : « قل : كل يعمل على شاكلته ، فربكم أعلم بمن هو أهدى سبيلا » (الإسراء ١٧ آية ٨٤) . وورد ، في هذا المعنى ، الحديث المشهور : « اعملوا ! فكل ميسر لما خلق له »[2] .

يقرر هذا الحديث بأن لكل شخص معطيات طبيعية لكنها لا تستثمر

---

(١) لابن حزم ، « الفصل » ، ج ٢ ص ٨٨ ، القاهرة ، ١٣٤٧ .
(٢) البخاري ، صحيح .

إلا بالأفعال : تبتدئ الشخصانية عندما يرفض الشخص الطاعة العمياء (طاعة الأشخاص وطاعة الأشياء) . ويعترف بالقيمة العليا للعقل والفكر . والاعتراف بتلك القيمة للشخص ليس معناه قبول المخاذلات أو السماح لبعض العقول أن تستبد بالأخرى ، وليس هو الخضوع الأعمى الذى يفرضه مذهب من المذاهب ، ولو كان دينياً : « لا إكراه في الدين » (البقرة ٢ آية ٢٥٦) . لهذا لا تقبل فى الإسلام أية وساطة بين البشر وبين ربهم ، إكليريكية كانت أو غيرها : « وإذا سألك عبادى عنى فإنى قريب . أجيب دعوة الداع إذا دعان » (البقرة ٢ آية ١٨٦) .

* * *

يعد كل شخص نسخة من صنع الله . ولكنها نسخة فريدة . فمثل العالم الإنسانى كمثل كتاب عظيم ، غير متناه . تتجاذب أوراقه وتتكامل ، برغم اختلافها واستقلالها وترابطها فى هذا الاستقلال . فنحن ، هنا ، بعيدون كل البعد عن الذهنية البدوية العربية التى سادت العصر الجاهلى والتى لا تتصور الكائن الإنسانى إلا داخل مجموعة شريعتها العصبية القبلية ، حيث يعد أفرادها نسخاً يطابق بعضها البعض ، ويذوب كل شخص فى القبيلة . لم تكن العصبية القبلية لتعترف بالتضامن والعلاقات الودية إلا بين من تجمعهم رابطة الرحم ، من قريب أو بعيد . وتنبنى واقعية العصبية على تقديس الجد المشترك . فحتى أواخر العصر الجاهلى ، ظلت الروابط المعشرية تعتمد على العصبية ، إلا أنها تجاوزت حدود القبيلة شيئاً ما ، مع عدم تفهم الشخصية الإنسانية كذات مستقلة فى معناها الشامل . هكذا نرى عرب الجاهلية يفرقون بين العربى الذى يعد نفسه حراً ، مثل المواطن الأثينى ، وبين العجمى ، أى الأجنبى الذى يجوز ، طبعاً ، استرقاقه . فمفهوم « أجنبى » و « عجمى » يماثل مفهوم « برابرة » عند الرومان (من غاليين وسيثيين وبارثيين وأفارقة) . ويتحدث (سقراط) عن روح الحصان والكلب ، لينتقل إلى روح الرقيق ، كأنه يجد بينهما صلة طبيعية بديهية[1] .

---

(١) انظر : أفلاطون ، هيبياس الصغير ، ٣٧٥ .

وعلى العكس من ذلك ، يعتبر الإسلام أن كل كائن إنسانى شخص ، بقطع النظر عن عرقه ، ولغته ، ولونه ، إذ لا فرق بين العربى والعجمى[١] . فلنستمع لبعض ما جاء فى « خطبة الوداع » ، حيث يقف النبى بين آلاف المؤمنين ليؤكد :

« أيها الناس !

إن دماءكم ، وأموالكم عليكم حرام ، إلى أن تلقوا ربكم [. . .] وإنكم ستلقون ربكم فسيسألكم عن أعمالكم . . . »[٢].

كما يصرح النبى ، فى خطبة ألقاها بباب الكعبة[٣] : « الناس من آدم ، وآدم من تراب » .

فالاختلافات العرقية ، واللغوية ليست إلا آيات قدرة الله الذى :

« من آياته خلق السماوات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم . . . » (الروم ٣٠ آية رقم ٢٢) .

ليست اللهجات ، والألوان ، والأعراف ، إلا مجرد اختلافات شكلية ، عرضية ، لغاية عملية : — « يا أيها الناس ! — إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ، — وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا » . فلا فخر ، إذن ، باللون أو بالانتساب لأية عشيرة ، إذ يزيد القرآن : — « إن أكرمكم ، عند الله ، أتقاكم » (الحجرات ٤٩ آية ١٣)[٤] .

* * *

نستخلص ، مما تقدم ، فكرة عن ذلك الواقع الحى الغنى الجوانب الذى هو الشخص . فلنحاول الآن ، قصد تفهمه ، أو على الأقل قصد التبصر بالبعض من مظاهره ، أن ننظر إليه من جوانب شتى .

---

(١) ورد فى القرآن الجذر (ع . ج . م .) ٤ مرات ، دون أن يكون له معنى قدحى (لا ازدراء ولا احتقار) : (النحل ١٦ آية ١٠٣) — (فصلت ٤١ آية ٤٤) مرتان فى هذه الآية و (الشعراء ٢٦ آية ١٩٨) .

(٢) ابن هشام ، سيرة النبى . القاهرة ج ٤ ، ص ٢٧٥ .

(٣) نفس المصدر ص ٣٢ .

(٤) إن مدلول« التقوى» لا ينحصر فى المعنى الدينى المحدود (أى القيام بالشعائر أو الزهد) بل تدل كلمة « تقوى » على كل نشاط يدفع السوء عن النفس وعن الغير (الغير فى المعنى العام) . فالعمل ، من أجل الصلاح ، الخاص أو العام ، يعد وقاية ، أى تقوى . فالتقوى صيانة النفس من كل ما يؤذيها ، وحفظها من الإثم .

من المدلول إلى الكلمة

إذا اعتبرنا الدور الهام الذى لعبته اللغة العربية ، بوصفها لغة القرآن والثقافة الإسلامية ، وجب علينا أن نحدد ، بدقة ، البعض من الألفاظ التى لها مساس بمفهوم « شخص » .

هناك كلمة فرد ، وهى تقابل كلمة جمع ، سواء أدلت على الأشياء أو على الكائنات[١]. وهناك كلمة شخص التى تدل ، مثل (Persona) اللاتينية، على القناع أو المظهر الجسمانى الخارجى للإنسان ، أو على شبحه الظاهر ، أى ظله[٢] . أليست كلمة (Persona) ، بالنسبة للواقع إلا ظلاً له ، ومجرد كائن مسرحى مقنع (أحياناً بقناع المأساة ، وأحياناً بقناع المهزلة) ؟ — بيد أنه ، مع الإسلام ، ازداد مدلول شخص غنى ودقة ، فى آن واحد . إذ أصبح الفرد لا يسمى شخصاً إلا إذا انضمت إلى فرديته أبعاد ، مثل :

العرض : الجانب المعنوى الذى يجب الدفاع عنه وحمايته ، من كل دنس ؛ إنه الفضيلة ، والروح ، والسمعة ، والشرف ؛ إنه الشىء الذى يكون كرامتنا الشخصية .

الحسب : القيمة ، والاستحقاق ، والنبل ، سواء كان مكتسباً بجهود شخصية أو موروثاً[٣] .

---

(١) وردت كلمة فرد فى القرآن (٦ : ٩٤) ثم فى (١٩ : ٨٥ و ٩٥) ، ثم (٢١ : ٧٩) .

(٢) كلمة شخص من الجذر (ش . خ . ص) :

ا — شخص الشىء = برز وظهر .

ب — شخص = بدا (يقال للأشباح) .

حـ — شخص = نظر بإلحاح « واقترب الوعد الحق ، فإذا هى شاخصة أبصار الذين كفروا » (الأنبياء ٢١ آية ٩٧) ، « إنما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الأبصار » : (إبراهيم ١٤ آية ٤٢) .

د — شخص = تمثل، وضح، أوحى بفكرة عن . . . (انظر إبراهيم ١٤ الآية ٤٢ والأنبياء ٢١ الآية ٩٧) .

نشير إلى المقال الهام للويس ماسينيون (L. Massignon) حول احترام الشخص فى الإسلام وأسبقية حماية اللاجئ على واجب الجهاد . راجع : Revue internationale de la croix rouge العدد ٤٠٢ ، جونيف ، عام ١٩٥٢ .

(٣) كلمة « حسب » مشتقة من الجذر (ح. س. ب.) = عد ، أى ضم كل ما يمكن عده فى صالح إنسان ما .

النسب : الأصل والانتساب ، بالوراثة ، لعشيرة أو لجنس ما .

يلزمنا ، إذن ، فى دراسة « الشخصية الإسلامية » ، أن نراعي جانبين أساسيين : من جهة، جانباً جسمانياً خارجاً ظاهراً ، ومن أخرى، جانباً باطنياً معنوياً ونفسانياً .

* * *

لقد تبنى الإسلام محتوى كلمة « شخص » وزاده قوة وعمقاً ، حيث أدخله فى نطاق الفقه (اعتقادات ومعاملات) . نجد هذا المفهوم ، فى زمن النبى ، وقد تجرد عن الأساطير وتخلى عن أثقال المعتقدات الطوطمية ، إذ تجسد ، فى القرآن والسنة ، كواقع جديد متميز : أصبح الشخص موضوعاً للأحكام الشرعية بصفته كائناً مسئولاً عن فعالياته ، يقوم بأعمال تنطبق عليها أحكام الدين ، كما تنطبق عليها قيم الأخلاق ، ومعايير المجتمع . لقد أصبح الشخص ذاتاً لها حياتها الخاصة واستقلالها الذاتى .

هكذا تطورت كلمة شخص توسعاً وعمقاً ، مثل مقابلها باللغة اللاتينية (Persona) . فمفهوم (Persona) قد تعرض ، هو الآخر ، إلى عملية ترشيح وتصفية، مع مرور الأيام ، وذلك منذ الكلمة الأوتروسيكية (فيرسو Phersu) إلى الصيغة الفرنسية (Personne) ، فى معناها الحالى . ففى البداية ، أطلقت كلمة (Persona) على القناع ، ثم صارت تدل ، منذ عهد (شيشرون) ، على « الدور » الذى يلعبه الإنسان المقنع فى التمثيلية ، قبل أن يخضع هذا المفهوم لتغيرات جديدة ، منذ فجر المسيحية[1] .

إننا لنرتكب خطأ إذا استنتجنا من وجود كلمة (فيرسو (Phersu))اتجاهاً ونوايا شخصانية عند الأوتروسكيين الذين كانوا ، كما فعل بعدهم الإغريق ، يقدمون القرابين البشرية لآلهتهم ، خلافاً لما أتت به الديانات الإبراهيمية (اليهودية والمسيحية والإسلام) التى أبدلت القرابين البشرية بالأضاحى الحيوانية . ولن يجوز ، كذلك ،

---

(١) لا نذكر هنا الأطوار التى قطعها معنى « شخص » طوال العصور فى مختلف الثقافات والأديان . من أراد المزيد ، بصدد هذه الجزئية ، فلينظر Ignace Meyerson *les fonctions psychologiques et les œuvres*, Paris, Ed. Vrin وكذلك كتابنا : من الكائن إلى الشخص ، من ص ٨٢ إلى ١٠٧ (دار المعارف ، القاهرة) .

أن تقول بوجود شخصانية عند الرومان لمجرد استعمالهم كلمة (Persona) . لقد سادت، فى المجتمع الرومانى، الاسترقاقية[١] إلى أبعد حد فى الفظاعة، كما سادت العنصرية فى قوانينه وأعرافه، التى كان الرقيق وكثير من الأحرار ضحية لها . فـ « مهنة » المصارع (le gladiateur)[٢] . مثلاً، لم يرتضها أبداً المواطن الرومانى لنفسه بيد أنه فرض احترافها على العبيد والأسارى، وحتى على الأجانب الأحرار من جرمانيين وسوريين وبربر . لقد انحصرت مهمة المصارع، فى دور « حيوان » للعب، تسلية للرومانيين . فكان المرشحون للوظائف العمومية يكترون المصارعين، من جمعيات مخصصة فى الدعاية والإشهار، كما تكترى الخيول، لأن حفلات التسلية كانت من الوسائل المستعملة للدعاية الإنتخابية .

أما فى الإسلام، فالفرق الوحيد الذى يمكن اعتباره هو التمييز بين المؤمن وغير المؤمن، على أن كليهما يعد شخصاً يساوى جميع الناس من حيث الكرامة الإنسانية وقداستها، فلكل شخص قابلية فطرية للإيمان، وقدرة اندفاعية طبيعية على الشك، إذ جميع البشر من جوهر واحد . فكما جاء فى حديث يرويه البخارى : « كلكم من آدم، وآدم من تراب »[٣] .

إن النبيين أنفسهم من ذات الطينة التى تكون منها سائر الناس، فهم أيضاً أشخاص، وأشخاص لا أكثر : — « أو عجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم، على رجل منكم، لينذركم ولتتقوا لعلكم ترحمون ؟ » (الأعراف ٧ آية ٦٣) — « وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل » (آل عمران ٣٤ : آية ١٤٤) — (لقد جاءكم رسول من أنفسكم، عزيز عليه ما عنتم . . . » (التوبة ٩ آية ١٢٨)[٤] .

كلما تحدث القرآن والسنة، عن الجنس البشرى، استعملا كلمتى « إنسان » أو « آدم » (أبو البشرية)، فلا يفضلان عصبية أو عرقاً ما : « لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم » (التين ٩٥ آية ٤)، الإنسان بصفة مطلقة، كنوع، لا بوصفه منتسباً لأمة، أو قبيلة، أو أسرة معينة .

* * *

(١) انظر ق م . ف : Esclavagisme

(٢) أو gladiator ، كما كانوا يسمونه باللاتينى .

(٣) انظر كذلك الأعراف ٧ آية ٦٩ ويونس ١٠ آية ٢ .

(٤) انظر كذلك الأحزاب ٣٣ آية ٤ والفتح ٤٨ آية ٢٦ .

بعد أن خلق الله الإنسان ، ذلك الكائن الذى يعد أشرف الكائنات وأعزها ، لم يلق بهذا الإبداع السامى فى هاوية من النسيان وعدم الاكتراث ، بل أحاطه بجميل عنايته : — « وهو معكم أينما كنتم ، والله بما تعملون بصير » . (الحديد ٥٧ آية ٤) — « ولقد خلقنا الإنسان، ونعلم ما توسوس به نفسه ، ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » (ق ٥٠ آية ١٦) .

إن الله مع الإنسان فى كل مكان وزمان ، فى السراء والضراء . فالإسلام يعتبر الـ « أنا » شعوراً ووعياً ، والوعى قبس من نور الله . وعلى العكس من هذا ، لم يكن الأنا ، فى العصر الجاهلى ، مركزاً فى داخله ، بل مشتتاً على الخارج ، منعدم الذاتية الخاصة ، حسبه المشاركة فى ذاتية قبلية مشاعة . فكيف يستطيع ، والحالة هذه ، أن يصل إلى درجة الوعى ما دام شعوره يذوب فى شعور جماعى غير محدد ، قانونه العصبية الضيقة التى يعبر عنها دريد بن الصمة فى البيت الآتى :

« وهل أنا إلا من غزية، إن غوت   غويت ، وإن ترشد غزية ، أرشد»

فهذا مخالف لما جاء فى السنة . يروى أن النبى قال : « انصر أخاك ، ظالماً أو مظلوماً . قيل : أنصره إذا كان مظلوماً ، وكيف أنصره ظالماً ؟ قال : تحجزه عن الظلم؛ فإن ذلك نصره »[1] .

* * *

فاستنتاجاً من الآيات القرآنية ، يبدو أن جذر (ش . خ . ص .) ، كان موجوداً قبل الإسلام،وقد تعددت معانى مشتقاته، لكن برغم ذلك ، لم يعرف العرب لالفظة « شخص » ، ولا مفهومها فى دلالته المعاصرة . سيضع مفكرون مسلمون (مثل إخوان الصفاء ، وابن سينا) ، لأول مرة ، كلمة « شخص » ويشحنونها بمفاهيم جديدة تمخضت عن الثقافة الإسلامية العربية وترعرعت فى الطقس الفقهى والفلسفى .

هكذا تكونت فى الإسلام ، منذ انطلاقاته الأولى ، فكرة « شخص » بمحتواها التقييمى ، فى ميدان الأخلاق وميدان السياسة ، (إبراهيم ١٤ آية ٤٢) (والأنبياء ٢١ آية ٩٧) قبل أن توجد اللفظة المعبرة عنها . فالقرآن يستعمل لذلك

---

(١) البخارى ، صحيح ، « كتاب المظالم » .

مفردات لا صلة لها ، من حيث الاشتقاق اللغوى ، بالجذر (ش . خ . ص .) لتأدية المفاهيم الجديدة ، ها نحن نأتى ببعضها .

كانت لفظة « وجه » هى التى تدلّ على معنى الشخص ، وهذا ما يؤكد القرابة بكلمة (Persona) اللاتينية التى تدل على المظهر الخارجى. فلنتتبع تطور معانى وجه ، فى اللغة العربية ، لنتفهم ، بكل وضوح ، مراحل التأرجح والغموض التى قطعها معنى شخص ، كما نصل إلى المفهوم الواضح الذى حصل عليه فى الإسلام .

فمن المعنى المادى لكلمة وجه (يوسف ١٢ آية ٩٢) ، ننتقل إلى المعنى المجازى (وجه = نظر) ؛ قرآن ، (البقرة ٢ الآيات ١٤٣ ومن ١٤٧ إلى ١٤٩) . وبما أن الوجه يعد أشرف ما فى الكائن ، صار يدل على الكائن كله ، مع امتداد فى المعنى[١] . وهذا يذكرنا بالكلمة الإغريقية (Prosôpon) التى دلت ، أول الأمر ، على وجه (مثل Face الفرنسية) ثم على قناع (قارن Persona اللاتينية) . وأخيراً أخذ « وجه » معانى أخرى ، منها : «ظهور »و« صورة » (قارن بين هذا وبين الكلمة الإنجليزية Face = كل ما يبدو للناظر من أى شىء) قارن كذلك باللغة العربية « ظل » . ثم دل وجه على « الوجود » ، ثم على الشخص بصفة عامة .

إن العبارة القرآنية « وجه الله » تدل على الذات الإلهية : « أينما تولوا فثم وجه الله »[٢] . كما تستعمل نفس الكلمة فى القرآن للدلالة على الشخص البشرى[٣] . فالشبح ، أو الظل ، أو أى كائن يصعب تمييزه وتحديد هويته ، يعد فرداً أو كائناً ، ولكن لا يمكن اعتباره كائناً معيناً ، « الكائن » . فعلى الوجه تبدو الملامح ، والسن ، وما تحتوى عليه بعض النظرات (أحياناً) من معانى « تبوح العيون بسر الفؤاد » .

---

(١) نجد ذلك فى عباراته مثل « كرم الله وجهه » و « الوجهاء » (القوم الذين يقدمون للنيابة عن غيرهم) . وعيسى بن مريم « وجيهاً فى الدنيا والآخرة ، ومن المقربين » (آل عمران ٣ آية ٤٥) كما أن موسى « كان عند الله وجيهاً » (الأحزاب ٣٣ : آية ٦٩) .

(٢) انظر : البقرة ٢ آية ١١٢ – النساء ٤ آية ١٢٥ – الحج ٢٢ آية ١١ – الروم ٣٠ آية ٣٠ .

(٣) انظر : البقرة ٢ آية ١١٥ و ٢٧٢ – لقمان ٣١ آية ٢٢ – الروم ٣٠ آية ٣٧ و ٣٨ – الرحمن ٥٥ آية ٢٥ – الجمعة ٦٢ آية ٩ – الليل ٩٢ آية ٢٠ .

في الوجه ، أيضاً ، الأنف الذى هو رمز الكرامة و « الأنفة » . إن « إخضاع أنف أحد الناس » هو إذلاله ، و « أنيف » من العار ، ترفع وتنزه عنه . فلا غرابة إذن فى أن بعض المقاومين الجزائريين يجدعون أنف خونة القضية الوطنية . ويروى الأستاذ يوسف شلحود أن عرب الكويت يقطعون أرنبة السارق ، اقتصاصاً منه ، لأنه رجل لا كرامة له . هذه الدلالة التقييمية للأنف توجد عند كثير من الشعوب المختلفة . يحكى (Robert Lauvie روبير لوفى) الكاتب الأنثولوجى الأمريكى ، عن هنود السهول الشمالية من الولايات المتحدة ، أنهم حريصون كل الحرص على صيانة عفة الزوجة ، فإذا حصل منها ما يمس بعرضها جدعوا أنفها ، بتأييد من جميع أفراد القبيلة .

ويحتوى الوجه أيضاً على أداة التفاهم والشهادة ، تلك الأداة التى تعد من أهم ما فى الكائن الإنسانى : فباللسان يتواصل المرء بغيره ، وبه يتكلم ويؤدى الشهادة . إن الحوار يعد من الأبعاد المؤنسنة للأشخاص .

هكذا نرى كيف حصل اشتراك فى الدلالة بين وجه وشخص مما يذكرنا ، على سبيل الشبه ، بما كتبه (موس Mauss) عن بعض المجتمعات البدائية : إذا امتنع أحد رؤساء العشيرة عن القيام بإحدى التزاماته ، قيل إن « وجهه متعفن » ، لأن أهل الشمال الغربى لأمريكا ، « يعتبرون ضياع السمعة بمثابة ضياع للروح ، أو فساد للوجه ، ومن أراق دم وجهه ، فقد أضاع حقه فى حمل الروح ، ولبس الشعار ، والانتساب إلى الطوطم . . . »[1] . ونقول فى المغرب « باع ماء وجهه » بمعنى أنه دنس شرفه .

* * *

مفاهيم تتمحور حول « شخص »

يلاحظ أنه لم يحصل فى ثقافات الشعوب . على اختلاف أنواعها ، تمييز بين « وجه » و « شخص » إلا مؤخراً . فالتاريخ الإنسانى لا يعرف فكرة بدئية أولى ، مباشرة عن « شخص » ، بل على العكس ، كل شيء يدلنا على أنها فكرة مكتسبة ، لها كيان تطورى ، ينمو أو يتقلص ، حسب الظروف التاريخية

---

(١) Anné Sociologique; n.5: T.I, 1923-1924. p. 102.

والعقائدية . هكذا ، تنمي وتعمق مضمون شخص (أنطولوجياً ، ومجتمعياً ، وأخلاقياً) فى الطقس الإسلامى ، ففرض وجوده ، بفضل ثرائه وكثافة مفاهيمه الجديدة . وأصبح يدل على مجموع الكائن البشرى ، لا على مظهره فحسب ، أما معنى « وجه » فقد تقلص ، ولم يعد يدل إلا على المحيا (برغم كونه أشرف ما فى الإنسان) . وفى هذا المعنى يفهم الحديث الذى رواه أبو هريرة : « إذا قاتل أحدكم فليتجنب الوجه » (البخارى) .

* * *

فى اللغة العربية ألفاظ لها مساس مباشر بموضوعنا تستوجب تحليلاً ، عسانا نزداد اقتراباً من مفاهيم « شخص » فى الإسلام .

على رأس لائحة تلك الألفاظ نجد « ذات » التى تدل على « ماهية » ، أو « جوهر » ، وأحياناً تعنى ، فى الفلسفة ، مفهوم « فرد » . بيد أن كل هذه المعانى طارئة لا أصلية ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، إن « ذات » لفظ مشترك بين الكائن البشرى والكائنات غير البشرية ، من حيوان وجماد ، هكذا يقول القرآن عن الله بأنه « عليم بذات الصدور » (أى خفايا العقل والقلب) (آل عمران ٣ آية ١١٩)[١] . وينعت القرآن السماء بـ « ذات البروج » (البروج ٨٥ آية ١) ، والنار بـ « ذات اللهب » (أى لها توقد وشدة حرارة) (المسد ١١١ آية ٣) . فغالباً ما تعبر « ذات » على علاقة أو على صفة (حالة أو شكل) تختص بهما الأشياء . فنحن ، إذن ، بعيدون عن المعنى الفلسفى (ماهية) ، وعن واقعية « شخص » ، لأن مدلول « ذات » ، فى الأمثلة السابقة ، ينحصر فى أوصاف متصلة بالكائنات لا بجوهرها أو « ذاتيتها » . وبالإضافة إلى هذا ، فإن تلك الكائنات من نوعية الماديات أو المجردات . وفى القرآن أمثلة على ذلك ، منها ما يتعلق بالأشياء من حيث تموقعها فى الفضاء : « وترى الشمس إذا طلعت تزاور عن كهفهم ، ذات اليمين [...] ونقلبهم ذات اليمين وذات الشمال » (الكهف ١٨ آية ١٧ و ١٨) . ومن الآيات ما يستعمل « ذات » لوصف المكان : « وجعلنا ابن مريم

---

(١) نجد نفس المدلول فى غير ما آية (آل عمران ٣ آية ١٥٤ – المائدة ٥ آية ٧ – الأنفال ٨ آية ٤٣ – هود ١١ آية ٥٤ – لقمان ٣١ آية ٢٣ – سبأ ٣٤ آية ٣٨) .

وأمه آية ، وآويناهما إلى ربوة ذات قرار ومعين » (المؤمنون ٢٣ آية ٥٠)[١] ..

* * *

للفظتين أخريين علاقة صميمة بموضوعنا ، هما : « امرؤ » و « إنسان » لكن ، بما أنهما يدلان على الجانب الإنسانى ، فى معناه الشامل ، أكثر من دلالتهما على الجانب الشخصى المحدد (شخص فى المعنى الاصطلاحى) نرجئ تحليلهما إلى دراسة مقبلة عن (l'humanisme musulman) النزعة الإنسانية فى الإسلام ، مكتفين ، الآن ، بالتعرض لجانب واحد من جوانبهما .

* * *

منذ القديم ولفظة إنسان من الكلمات التى تحظى باهتمام المفكرين الإسلاميين . ولنضرب مثلاً على تلك العناية الخاصة بما رواه ابن حزم عن نزاع حصل بين من يدعى أن « إنسان » لا يطلق إلا على الجسد وحده (مثل أبى الهذيل العلاف) ، وبين من يقول إنه يختص بالنفس وحدها (رأى إبراهيم النظام) ، وبين من يرى أن « إنسان » يطلق على الوحدة التى تتألف من الجسد والنفس معاً . وبعد عرض مختلف الآراء ، ختم ابن حزم حديثه مؤكداً أن « إنسان » يطلق على الجسد (ألا يبقى الميت إنساناً ؟) ، كما يدل على الروح لأنها نواة الأحداث الشعورية والقدرات المختلفة والأمزجة . وأخيراً ، يعبر ، بإنسان ، عن وحدة الجسد والروح ، إذ أن كل واحد منهما يرتكز على الآخر[٢] .

« ذاتية » أم « شخصانية » ؟

من أجل الأسباب السابقة ، نظن أن إطلاق « ذاتية » على (personnalisme) كما يفعله بعض الكتاب العرب ، غير ملائم . فعبد الوهاب عزام ، فى تعريبه لكتب محمد إقبال ، يستعمل « ذاتية » مقابل « خودى »[٣] ، وتبعه فى ذلك غيره . ونوجه نفس الملاحظة إلى مترجمين غربيين[٤] .

---

(١) الفصل ، ٥ ، « الكلام عن إنسان » ، ص ٤١ ، القاهرة ، ١٣٤٧ .

(٢) انظر كذلك : القمر ٥٤ آية ١٣ — الزخرف ٥٥ آية ١١ — المجادلة ٥٨ آية ٥ — الحشر ٥٩ آية ٧ .

(٣) انظر ، مثلا : « بيان مشرق » ، ص ١٤ من النص العربى .

(٤) كالمستشرق R.A. Nicholson الذى فهم « خودى » فى معنى « ذات » و « ذاتية » . انظر : The Secrets of the self ، لاهور ، ١٩٢٠ .

إن كلمة « شخصانية » ، فى نظرنا ، أقرب إلى الصواب من الذاتية . ألسنا نرى أن لفظ « شخص » ينحصر فى الدلالة على الإنسان ، فى حين أن كلمة « ذات » يشترك فيها الإنسان والحيوان ، بل حتى الأشياء ؟ نقول الرجل « ذاته » ، والحصان « ذاته » ، والورقة « ذاتها » ! . .

لقد تلطف الزميل محمد بن تاويت[1] ، فأكد اتفاقه معنا على ترجمة « خودى » بـ « ذاتية » لا بشخصانية ، لأن : « خودى نسبة إلى خود التى هى ذات الشىء أو نفسه ، وتطلق فى نسبتها ويراد بها غير الذاتية : الأثرة والعناد والصلف . والمهم أن كلمتنا العربية منحرفة عما أطلقت عليه ، وأحسن منها ما اخترعتموه لترجمتها ، وهو " الشخصانية " ، التى أصبحت تتمكن من مدلولها العلمى . ولا غرابة فى هذا الاختراع ، فمن قبل ألف سنة ، رأينا المقدسى يذكر أن الله لما أراد أن يخصص القطر بالآخرة قال القطران ، وبهذا نرى الاختراع اللغوى مسلماً به إذا ما أريد به مدلول جديد » .

نعم ، إن كانت « الذاتية » قد اشتهرت فى مدلولها الجديد اشتهاراً اعترف به ، فعندئذ نذعن لها على الرغم من خلقتها المشوهة ، لقد استعمل الفقهاء بعض الكلمات ، لحنهم فيها اللغويون وأهل الصرف . ومع هذا فنحن ملزمون باستعمالها فى الفقه ، مثل كلمة « اللقطه » (بفتح القاف) ، مع أن الصواب تسكينها . وكذلك استعمل المناطقة استعمالات لحنهم النحاة فى بعضها ، كقولهم « قد لا يكون » ؛ ومع هذا فنحن ملزمون باتباع هذا فى تعبيرنا المنطقى ، وإن كانت « قد » لا تدخل على المنفى[2] .

* * *

نستخلص ، من هذه المحاولة الموجزة ، أن مفهوم « شخص » اكتسب ، منذ فجر الإسلام ، معانى كثيفة حية مليئة ، فإذا كان المفهوم ، فى القرن الأول

---

(١) أستاذ الأدب الأندلسى واللغة الفارسية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية (جامعة محمد الخامس) .

(٢) أخذ علينا بعض النقاد استعمال « شخصانى » لأنها ، هى أيضاً ، لفظة خارجة عن القياس اللغوى . وردنا هو أن العربية تستعمل « ربانى » — المتخصص فى علم الرب (فى حين أن الربى-نسبة إلى رب) — وأطلق العرب « شعرانى » ، و « لحيانى » و « رقبانى » على من كان كثير الشعر ، وعلى من طالت لحيته ، وعلى من غلظت رقبته .

الهجرة ، لم يعثر على لفظة مطابقة تفى معناه ، بكامل الدقة ، فقد كانت له ، برغم ذلك ، دلالة حيث اكتسب ، بفضل تعاليم الإسلام ، محتوى داخل سياق خاص ، فصارت معانيه تزداد دقة وتحديداً ، منذ ذلك العهد نتج انقلاب شامل فى الذهنية العربية أخرجها من الصور الجماعية الفضفاضة اللامحددة ، إلى التعقل الفردى وإلى الوضوح والوعى . ومنذ هذه المرحلة ، لم تعد القبيلة وحدها منبع كل القيم وتجسيداً للحقيقة ، وهى وحدها تتمتع بالواقعية الفذة ، بل أصبح كل عضو من القبيلة ، بصفة شخصية ، دون اعتبار المكانة أو الجنس ، يشعر بوجوده كشخص يحمل كرامة وقيماً مقدسة ، لا عن طريق العصبية القبلية ، ولكن لأنه « شخص » وكفى . فالحقيقة الأولى التى تبرز ما يتسربل فيه الإنسان من كرامة وقدسية ، عند الله ، هى أنه تعالى قد حباه ، من بين جميع المخلوقات ، فسخر له كل ما فى الكون . تروى لنا « سورة إبراهيم » عما فعله الله من أجل البشر : « الله الذى خلق السماوات والأرض . وأنزل من السماء ماء ، فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم . وسخر لكم الفلك لتجرى فى البحر بأمره . . وسخر لكم الأنهار . وسخر لكم الشمس والقمر دائبين . وسخر لكم الليل والنهار . وآتاكم من كل ما سألتموه . وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها» (إبراهيم ١٤ آية ٣٢ و ٣٣)[١] . هكذا نرى الفرد يتميز عن القبيلة ، فيتصعد من الإحساس الغامض بفرديته إلى وعى شخصيته — وقد تبلورت كغاية فى ذاتها ، بتزكية من الخالق البارى : « ولقد كرمنا بنى آدم ، وحملناهم فى البر والبحر ، ورزقناهم من الطيبات ، وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا » (الإسراء ١٧ آية ٧٠) .

فبفضل الدين الجديد ، حصل انقلاب جذرى فى ذهنية ووجدان العرب : فعوضاً عن أن يبقى العربى فرداً يذوب فى القبيلة ، داخل اتصال أفقى ، صار شخصاً يشعر بشخصيته فى ذاتها ، ويتصل ، عمودياً بكائن مطلق ، الخالق المتعالى الذى سوى بين العربى والعجمى .

* * *

(١) انظر كذلك ، النحل ١٦ آية ١٢ و ١٤ — الحج ٢٢ آية ٦٥ — لقمان ٣١ آية ٢٠ .

الشخص كائن يحيا ويعرف أنه يحيا

إن الحيوانات ، هى الأخرى ، من مخلوقات الله . ولكن ميزة القداسة التى للإنسان على الحيوان تتأتى من الوعى الذى هو من خصائص الإنسان وحده : إنه الكائن الذى يحيا ، ويحس ، ويعرف ببصيرته أنه يحيا ويحس[1] . فالإنسان يجعل من ذاته موضوع أبحاثه أوأحكامه ، كما يميز فى نفسه بين درجات الواقع ، وبين الأفكار والعواطف الخاطئة والصائبة ، أما الحيوان فيعيش ويحس ، دون أن يحكم على إحساسه وحياته، إذ ينقصه بعد من الأبعاد العمقية التى هى التعالى[2] . فليست للحيوان أية حاسة تعينه على أن يتفهم الخطأ والصواب ، القبح والجمال ، الظلم والعدل . فهو لا يتعدى حاضره ، كيما يحقق مشاريع ونزوعات فى المستقبل . . . إنه يحس ، ولا يفعل أكثر من أن يحس ، بينما يمكن للإنسان أن يرفع إدراكاته وشعوره من مستوى الحياة النباتية إلى مستوى المعانى ، متجاوزاً ذاته فى أعماله . فالفعاليات البشرية ، عندما تتموقف فى مستوى المعانى ، تؤنسن طبيعة الإنسان الحيوانية وتجعل من كل واحد منا مجسداً للشهادة فى العالم . من هنا يكتسب الإنسان كرامته وامتيازه : — « ولقد كرّمنا بنى آدم ، وحملناهم فى البر والبحر ، ورزقناهم من الطيبات ، وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا » (الإسراء ١٧ آية ٧٠) .

* * *

لمعرفة مدى هذا التكريم الذى خص الله به الإنسانية ، يكفى أن نشير إلى سجود الملائكة ، وبأمر من الله ، أمام أب البشر ، آدم ، احتراماً وإجلالاً ، هذا الإجلال الخاص بالخالق وحده . نجد فى القرآن الله يخاطب الملائكة :

« وإذ قال ربك للملائكة — إنى خالق بشراً من صلصال من حمإ مسنون ، فإذا سويته ونفخت فيه من روحى ، فقعوا له ساجدين ! . فسجد الملائكة ،

---

(١) البصيرة : الحس الباطنى ، النظرة الداخلية ، الحدس (يوسف ١٢ آية ١٠٨) « قل : هذه سبيلى أدعو إلى الله ، على بصيرة، أنا ومن اتبعنى » (يوسف ١٢ آية ١٠٨) » و « بل الإنسان على نفسه بصيرة » .(القيامة ٧٥ آية ١٤) .

(٢) انظر القسم الثالث من كتابنا . *De l'être à la Personne*

كلهم ، أجمعون ، إلا إبليس أبى أن يكون مع الساجدين » (الحجر ١٥ الآيات من ٢٨ إلى ٣١) .

بينما يطلب الله من الإنسان أن لا يسجد أمام أى كان ، ما عداه تعالى ، أوجب على الملائكة أن يسجدوا لله ، وللإنسان . وعندما امتنع إبليس عن احترام وتقديس الإنسان ، حلت به اللعنة (ص ٣٨ الآيات من ٧٣ إلى ٧٩) .

سأل الله إبليس :

« مالك ألا تكون مع الساجدين ؟

قال : لم أكن لأسجد لبشر خلقته من صلصال من حمإ مسنون .

قال : فاخرج منها ! فإنك رجيم ، وإن عليك اللعنة إلى يوم الدين » . (الحجر ١٥ الآيات من ٣٢ إلى ٣٥)

فالله قد خلق الإنسان من طين ونفخ فيه من روحه (ص ٣٨ آية ٧١ و ٧٢) ، خلقه بيده تعالى (ص ٣٨ آية ٧٥) .

هكذا عزز الخالق الجنس البشرى وأعزه ، واتخذ موقفاً لنصرته على إبليس ، ولتفضيله على الملائكة . فللإنسان قابلية ونزوع للكمال ، لأن الله خلقه على صورته « خلق الله آدم على صورته» (حديث) .

يجد المسلم ، فى أساس كل تجاربه ، « أنا » يتعرف بنفسه على ذاته ، بوصفه كرامة صادرة عن الله ، ويحيا وجوده بالتقاء مباشر مع ذاته ، ويكون معرفة عنها . فى الذات يتركز الوعى بالذات ، إذ هى الكينونة الصميمة للفكر وهو يمارس العبادات والمعاملات ، طبقاً لقوانين الفقه الإسلامى .

* * *

لقد حاولنا ، فى كتاب سابق[1] أن نبرز ما يوحد بين الكائن والشخص وما يفرق بينهما . فالشخص يصنع ذاته ، انطلاقاً من الكائن . إنه كائن — وهو — يتشخص : فأنا لا أظهر ، كواقع مادى ، إلا لأنى كائن ، بيد أن نزوعاتى ،

---

(١) دراسات فى الشخصانية الواقعية ، دار المعارف ، ج ١ « من الكائن إلى الشخص » . (الفصلان ١ و ٢) .

وأفكاري ، وأهوائي ، ومجموع سلوكي ، يتعلق كله بواقع آخر يتجاوز عالم الماديات . هذا الواقع يفسر بواسطة تجربيات ذاتية وتاريخية مبدعة ، لا بواسطة أسباب . فالشخص يحتوي على الكائن، ولكنه لا يحتويه فعلياً إلا إذا تعدى نطاق الكينونة (على أن هذا لا يعني أن الشخص يستغرق مجموع الكائن) .

إننا نخضع بكائنتنا للأسباب ، وندخل عالم القيم والتعليلات والمعايير بتشخصنتا إذ لا نكتفي بمعاناة الانفعالات ، سلبياً، بل نعمل ، ونرد الأفعال ، ونتحمل مسئولية ما نفعل ، لأننا كائنات حرة خلاقة لأفعال . وبما أن الكائن — وهو — يتشخصن ليس كائناً منغلقاً على طبيعته البيولوجية ، وليس إرادة محضة ، يبذل جهده ليكشف النافع والملائم والحسن ويسعى نحو الأحسن (أو ما يبدو أنه كذلك) . هذا التوتر نحو الكمال يجعل الإنسان يصبو لأن يصير مالكاً للكون — « ولقد كتبنا في الزبور ، من بعد الذكر ، أن الأرض يرثها عبادي الصالحون » (الأنبياء ٢١ آية ١٠٥) .

* * *

تلك هي الثورة الكبرى التي حققها الإسلام : إن شرف أي إنسان مكتسب ، بصفة فردية ، بفضل ما يقوم به من أعمال الصلاح والخير ، لا بالانتساب إلى قبيلة ، أو موطن ، وهذا مخالف تمام الاختلاف لما كان عليه العرب .

فقد عرف عرب مكة ، في العصر الجاهلي ، نظام « الحمس » (مفرد : أحمس » = ابن البلد ، أي ابن البقعة المقدسة ، المنتمي إلى الكعبة والمقام) . كان للحمس امتيازات تشريفية لأنهم أبناء الحرم ، فيترفعون عن أن يفعلوا كل ما يفعله بقية العرب غير القاطنين مكة ، حتى فيما يتصل بالشعائر الدينية . يروي ياقوت الحموي : « كان من سنة الحمس ألا يخرجوا أيام الموسم إلى عرفات ، إنما يقفون بالمزدلفة . وكان لا يشتكون ولا يأقطون ولا يربطون عنزاً ولا بقرة ، ولا يغزلون صوفاً ولا وبراً ، ولا يدخلون بيتاً من الشعر والمدر ، وإنما يكتفون بالقباب الحمر ، في الأشهر الحرم »[١] .

---

(١) معجم البلدان ، طبعة وستنفلد ، ج ٤ ، ص ٦٢٠ .

٢

الوعى

كل الكائنات البشرية مدعوة لتشهد على وجود خالقها . وعلى وحدانيته ، وعلى قدرته الكلية . فبمجرد ما ينطق كائن بشهادة « لا إله إلا الله » يصير مسلماً . ولكى لا تكون الشهادة لفظية فحسب ، يجب على المؤمن أن يجسدها بممارسة العبادات (الفروض العينية : صلاة ، وزكاة ، وصوم ، وحج) وبسلوكه فى الحياة المجتمعية (المعاملات والأخلاق) . إن النطق بالشهادة (الإقرار بوحدانية الله) ، والقيام بواجباتنا نحوه تعالى ، ومواقفنا من الغير ، فعاليات تستلزم الإرادة والتمييز العقلى .

بيد أن أى فعل من أفعالنا لا يكتسب الصلاحية الدينية إلا بخلوص النية ، كما جاء فى حديث رواه البخارى : « إنما الأعمال بالنيات » ، فالنية هى القاعدة الأساسية فى الإسلام[1] . تمتاز النية باندفاع القلب والاعتناق الواعى لا بالعادة والتقليد الأعمى . وهذا قريب مما جاء فى كتاب (برغسون) « الفكر والمتحرك » حيث : « إن الحدس تأمل » . ولكن بما أن جميع الأفعال التى ينبنى عليها الإيمان تستلهم ما هو شامل فى كل واحد منا (نعنى ما هو نوعى ، إنسانى) ، وفى نفس الوقت ، ما هو فينا شخصى وصميمى خالص ، كان لزاماً أن يهيمن كل عمل دينى على سلوكنا وعلى مجموع كينونتنا ، أى على شخصنا .

* * *

إن الذى « يشهد » بوحدانية الله يؤكد ، فى نفس الوقت ، أن ذاته تكون وحدة ، ذلك أن معرفة القدرة الإلهية ، (ضمنيًّا) ، معرفة قدرتنا الخاصة على الحكم ، والتقويم بفضل عملية الشهادة نفسها . فالمسلم ، وهو يصلى ، يقف وحده بين يدى الله ، لا تفصله عنه مسافة ، فيبقى معه فى تواصل ومناجاة . فى هذه اللحظات الممتازة من الصلاة ، أو الدعاء ، أو الابتهال ، يقف شخص واحد ،

---

(١) انظر : البخارى ، صحيح ، وكذلك : القرافى ، الأمنية فى إدراك النية .

يعي وحدانيته ، أمام الإله الأحد . فالمرء لا يتعارض مع الإله ، ولكن يتموقف بالنسبة له ، كما أنه يتميز عن الكائنات الأخرى بتموقفه بالنسبة لها ، ولما بينه وبينهما من تشابه واختلاف. فلولا الصدمات الخارجية ما انفصلنا عن « أنانة » طفولتنا ، كما أن اكتشافنا لواقع الآخرين هو الذي يجلي لنا واقعنا الذاتي : وعيي لذاتي يمر بعالم الكائنات البشرية وعالم الأشياء . وعلى عكس المنطق المعتاد ، إن تاريخ تطور الشعور يذهب من الكون اللامتناهي في الكبر إلى الكون اللامتناهي في الصغر الذي هو عالم الأنا الفردي . فالمسلم يحيا في العالم . وبدون نية صادقة لا تكتمل أية حركة ، أو أي فعل ، أو أية عاطفة في العالم . وسبب ذلك هو وجود الله الدائم في كل مكان : « وهو معكم أينما كنتم » (الحديد ٥٧ آية ٤) .

* * *

الأنا والآخر

الشخص واقع يتمتع باستقلال ذاتي . وباستقلال ترابطي ، لأن ال « أنا » (في الإسلام) معشري . وبالرغم عما بين الذوات من تباين . فإنها تتحاب — في — الله ، وتتواصل فيما بينها عن طريق تلك المحبة . في هذا الحب تجد الذوات مركز التئامها ونقطة انطلاق وعيها للاستقلال — الذاتي الشخصي . وبما أن الأنا يتمتع باستقلال — ذاتي ، لزمه أن يتجلى كوحدة خاصة متميزة (بصفة مطلقة) عن الأشياء والكائنات التي ليست هذا « الأنا » . فالإنسان ،« في هذه الدنيا ، يقف وحيداً ترقبه عين الله ، راضية أو غاضبة ، دائماً على بعد لا يحد [. . لكن] هذا الشعور بالانعزال داخل الكون ، نجده قد عوض مباشرة ، في الإسلام ، بمفهوم الأمة»[1] ، إن حديثي عن « أنا — ي » أو عن ذاتي ، هو كذلك حديث عن الآخرين وإقرار بوجود الأنت و« الغير » : إنها ، في آن واحد عملية إثبات لتميز في — علاقات لا تنفصم : نعني أن الأنا يتمتع باستقلال ذاتي — في — ترابط مع ال « نحن » . فالشخص يعي ذاته وعياً تاماً ، عن طريق الشهادة « لا إله إلا الله »، لأنه واقع مزدوج ومتفرد . بفضل هذا الفعل ، يؤكد الشخص واقعه المستقل ،

---

(١) R. Blachère, *Dans les pas de Mahomet*, Paris, Hachette, 1956, p. 26.

وكرامته ، ووجوده الخاص ، أمام الكائن المطلق .

* * *

اتضح أن الشهادة ذات قطبين : فحينما نشهد بألوهية الله ووحدانيته ، نؤكد وجود الله من جهة ، ونؤكد وجودنا الشخصى من جهة ثانية . إنه تأرجح دائم بين التجاوز والفيض ، بين المطلق والمتناهى ، بين ما هو روحى وما هو مشرّع ، بين ما هو ميتافيزيقى وما هو نفسانى . هنا تكمن القيمة الأنطولوجية للشخص حيث يدرك ذاته ، فى بداية الشهادة وفى آخرها . فالمؤمن يشهد أمام العلم وأمام الآخرين :

« وكذلك جعلناكم أمة وسطًا لتكونوا شهداء على الناس ، ويكون الرسول عليكم شهيداً» (البقرة ٢ آية ١٤٣) .

فمن الجانب السيكولوجى ، يترتب عن الشهادة تأسيس علاقة مع الآخر ، ما دام الأنا والآخر يشتركان فى أداء نفس الشهادة .

ومن زاوية سوسيولوجية ، تكتسب الشهادة تشخصها وعيانها فى تكييف وجودنا الشخصى وتصرفاتنا فى مواجهة الآخرين . على هذا الأساس ، فالمؤمن يمثل جزءاً من « النحن » . إن إيمان بعض من الناس ينتصب فى مقابل إلحاد الآخرين .

لا غرو أنه موقف متناقض جوهريًّا ، ذلك الموقف الذى يتطلب من الإيمان أن يكون دوماً موضع تساؤل ، وأن يخصص جزءاً كبيراً منه لتكوين فكر نضالى : استغراق وانفصال ، ذوق ، وعقل[1] ، التزام وعدم اكتراث . من هنا يتحتم وجود « علم كلام » متحرك ومتتابع .

أما من الجانب الميتافيزيقى ، فإن الشخص ، سواء كان مؤمناً أو غير مؤمن ، يجد نفسه ضمن مستوى جدلى تفيض فيه كل الاختيارات من الأنا ، وتحرجه ، فى وقت واحد ، لكنها اختيارات تتجه نحو الإله الخالق المدبر ، حتى فى حالة نفى وجوده . ألا نجد فى أعماقنا أعظم الآيات الدالة على الحضور الإلهى الكلى : « وفى الأرض آيات للموقنين ، وفى أنفسكم ، أفلا تبصرون ؟» (الذاريات ، ٥١ آية ٢٠ و ٢١) .

---

(١) نقصد « ذوق » الصوفية الذى لا يتميز أحياناً عن نوع من الحدس ، أو « الكشف » ، أو الإلهام .

إنى أكتشف واقعية وجودى الشخصى من خلال الآخرين ، هؤلاء الآخرون الذين أعكس فيهم ، بدورى ، شخصهم : إننا جميعاً « متشابهون »، «أمثال» : فكونى شبيه الآخرين معناه أن شخصى لا يقبل الخضوع لأى بشر (فى كل ما يكوّن جوهرى ويجليني كقيمة فى ذاتى) . المسلم لا يطالب بالخضوع إلا لـ « الآخر المطلق » « أى الله » . فالله وحده يستطيع أن يجعل منى « أنا » ويكون « النحن » من مختلف « الأنوات » . وليس هناك من اتصال أو ارتباط بالنسبة للمطلق (النحن منوط بمجموع الذوات التى تكونه) . إن « المطلق » وحده غير مخلوق ، ولا شرط لوجوده ، وبإمكانه وحده أن يخلق وأن يكون شرطاً لكل شىء .

هذه « المطلقية » (absolute) الكاملة هى الأحد: شرط وحيد، ومنبع الوجودات، والصلة الفريدة التى توحد كل الموجودين[1] . فهو نقطة التقاء ، ونقطة إشعاع كل شىء ؛ إنه قدرة بغير حدود ، وضمانة الاستمرار ، وعلة العلل ، والسبب الأول ، والغاية الأخيرة لكل شىء : « هو الأول ، والآخر ، والظاهر ، والباطن » (الحديد ٥٧ آية ٣) .

وإذا كان الرب يهوه إلهاً لليهود فقط ، « شعب الله المختار » ، فعلى العكس من ذلك ، يرى الإسلام أن الله لم يلتزم بأى عهد خاص مع أى شعب خاص اجتباه دون العالمين . فإذا أخذنا الواحد المطلق كمركز للإيمان ، افترضت الشهادة ، سلفاً ، وحدة الإله[2] ، ووحدة الطبيعة ، ووحدة المثل ، وكذلك وحدة العرق ، ووحدة الإنسان (انظر ١٣ : ٥٩) .

* * *

---

(١) مهما حاولنا أن نفعل ، لن نستطيع إبراز ما لوحدانية الله ، فى الإسلام ، من قيمة . فهى تستقطب كل مناحى التفكير الإسلامى إلى حد أن هناك علماً خاصاً بوحدانية الله ، « علم التوحيد »: (آل عمران ٣ آية ٣٢ و ٤٣ — المؤمنون ٢٣ آية ٩١ — الصافات ٣٧ آية ٤ — فصلت ٤١ آية ٦ — الإخلاص ١١٢ آية ١) .

(٢) إن محمداً ليس إلهاً ، إنما مثله كمثل إبراهيم ، وموسى ، وعيسى . . . ، أى أنه مجرد « رسول قد خلت من قبله الرسل » (٣ ، ١٤٣) ، انظر أيضاً : (آل عمران ٣ آية ١٤٤ و ٦٤ — الأنعام ٦ آية ٥٠ و ١٣٥ — التوبة ٩ آية ٣٣ — يوسف ١٢ آية ١٠٨ — الرعد ١٣ آية ٣٦ و ٣٨) .

تشيد المجتمعات بوجود « التحن » ، ويمثل كل مجتمع مرحلة فى التاريخ الإنسانى ، أى فترة من تطور علاقات الصراع بين الإنسان والطبيعة . إن الإنسان يحمل ، فى طياته ، منابع التناقضات والصراع ، لأنه من طبيعة مزدوجة ومرتبطة بالطبيعة : ويمثل هذا الرباط اللحمة الحقيقية لتاريخ الإنسانية . فإذا كان وجودنا زمانياً فلأنه يصنع التاريخ ، وصنعه التاريخ من طبيعته يخضع الكائن الإنسانى باستمرار لضغط قوتين متناقضتين : جسد وفكر ، طبيعة وروح .

فلنتساءل : لأية قوة من تلك القوتين يجب أن نعطى الأسبقية ؟

يعترف الإسلام بأن الشخص كلية ، لكنها غير متجانسة ، ولهذا يأمر المسلم بأن يسعى إلى إحداث التوازن بين العنصرين : — « ولا تنس نصيبك من الدنيا ، وأحسن كما أحسن الله إليك » (القصص ٢٨ آية ٧٧) .

ويؤكد حديث نبوى على هذا التوازن تأكيداً أقوى : — اعمل « لدنياك كأنك تعيش أبداً ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً » . فالإيمان والرحمة[1] يمثلان نظافة الروح بقدر ما يمثل الغسل نظافة الجسد : و « النظافة من الإيمان »٪.

في التصور الفريد الذى يكونه الإسلام عن الشخص ، مكان مرموق للتوازن ، ومن هنا الإلحاح على « زواج » عقلى بين « الملاك » و « الحيوان » . فعلى الشخص ألا ينصرف كلية إلى الروح ، وألا يستغرق كذلك فى الجسد ، فالحياة الرهبانية تتعارض والتوجيه الإسلامى العام . فقد ورد فى حديث أن : « لا رهبانية فى الإسلام » .

وكما أن مركز اهتمام الدين المسيحى هو الاعتقاد بالخطيئة الأصلية[2] ، فالتوتر الحثيث نحو التوازن والجهد المستمر لبلوغه ، هما مصدر اهتمام الإسلام وغايته ، وبتحقيق التوازن ينال المسلم الفلاح فى هذه الدنيا ، وفى الآخرة .

* * *

---

(١) مفهوم « رحمة » ذو أهمية كبرى فى الإسلام ، إنه يشابه غنى وعمقاً مفاهيم الإحسان والمحبة فى المسيحية (la charité) . فجذر : (ر . ح . م .) = مكرمة ، رفق ، حنان ، شفقة ، عطاء ، (فى كل مفاهيم العطاء ، المادية والمعنوية) .

جاء فى حديث قدسى : « رحمتى سبقت غضبى » ، وفى القرآن : « إن رحمة الله قريب من المحسنين » (الأعراف ٧ آية ٥٦) . وسنعود ، للحديث عن مفهوم الرحمة فى الإسلام (انظر : ص ٣٩ و ٤٠) .

(٢) سنتحدث بتفصيل أكثر عن الخطيئة الأصلية فى الإسلام .(انظر : القسم الثالث ، الفصل الثانى).

المشكلة التى يمكن أن توضع الآن هى أن نعرف كيف يحدث تجاوز ثنائية روح — جسد ، نحو التوازن الوظيفى ، أى نحو وحدتهما . فعبر مختلف العبادات ، ينمو الوعى عند الشخص بأنه « كل » : أليس الوضوء والطهارة الكبرى ، مثلاً ، تطبيقات تستلزم مجموعة من الفعاليات تساهم فيها الروح ، عن طريق النية ، ويشترك فيها الجسم بواسطة الماء ، وفى حالة غياب الماء الرمل أو الحجر (التيمم) تمهيداً للاستغراق فى الصلاة ؟ فالأمر يتعلق بالتمهيد لمواجهة الله ، فى حوار مباشر : « إياك نعبد ، وإياك نستعين ، اهدنا الصراط المستقيم ، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين » (الفاتحة ١ الآيات من ٥ إلى ٧) . ولابد ، فى أركان الإسلام الأخرى ، أيضاً ، كالحج والصوم ، من تأليف بين النية كتوتر روحى ، وبين الجسم كفعاليات حركية محسوسة .

* * *

من الممكن أن نلحظ هنا تجاوزاً وتخطياً للمثالية التى تكرس نوعاً من الترادف بين « نفس » و « شعور » و « شخص » . فبالنسبة للإسلام ، يمثل الشخص « كلية » ، قانونياً وعملياً ، كلية واعية لذاتها بوصفها « أنا » ملتزماً فى الشهادة ، وبالشهادة ، وفى هذا فعالية لا يمكن أن تقنع بالتأمل الخالص ، بل تستدعى التحاماً بين العقل والإرادة : إنها « معرفة — اعتراف » تتم فى الوعى .

كل اعتراف من الوعى يعد حكماً ، وحينما يصدر الوعى حكماً ، فإنما يعترف بذاته . وميزة الشهادة فى كونها تجعلنا نتخطى الكائن إلى الشخص ، بمعنى أننا نرقى من كينونتنا الخام إلى مستوى « الوعى » . . . » ذلك المستوى الشعورى المفتوح دوماً . هكذا يعطى الإسلام اهتماماً بالغاً لما يجب أن تؤديه شهادة المخلوقات نحو الخالق إذ فيها يتجلى . أليس هو الذى — وجعل الشمس ضياء ، والقمر نوراً [. . .] — يفصل الآيات لقوم يعلمون » — ؟ « إن فى اختلاف الليل والنهار ، وما خلق الله فى السموات والأرض ، لآيات لقوم يتقون » (يونس ١٠ آية ٥ و ٦) .

* * *

لقد رأينا ، فيما سلف ، أن « الشهادة » تنتقل بالشاهد من إثبات الله إلى إثبات وجود أناه الخاص . وسننحو الآن ، فى البحث ، منحى تصاعدياً : نتعدى

« الصنائع » نحو « الصانع » ، ونتأمل « العلاقات » لنتواصل مع « الدال » الأعظم الذى هو مصدر كل الدلالات التى تتجلى فى الطبيعة وفى أنفسنا : « وفى الأرض آيات للموقنين ، وفى أنفسكم ، أفلا تبصرون » ؟ (الذاريات ٥١ آية ٢٠ و ٢١)[١].

هذا ما يؤكد اختلاف الشهادة عن التأمل ، اختلافاً تاماً : تخرج الأنا من اللجة المظلمة للذاتية ، فتجذره فى أفق مادى وتاريخى . وبهذه العملية يعى الأنا ذاته وقد تموقف فى الكون وتضامن مع الآخرين ، إنه حسب القرآن ، فى تطور لا ينقطع .

لكى يتمكن الإنسان من القيام ، فعلياً ، بالمهام الأولية التى تتجلى فى تغييره ذاته ، أثناء تغييره العالم ، بجهود مشتركة مع الآخرين ، يلزم ، أولاً وقبل كل شىء ، أن يهذب كل واحد منا نفسه ، تمهيداً للتفتح الكافى على التجديد : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (الرعد ١٣ آية ١١)[٢] .

على هذا الأساس ، لن ينجح أى إصلاح سياسى – مجتمعى ، ولن يكون فعالاً إلا إذا انبثق من أعماق الذات وكأنه أمر باطنى يتحدى كل عائق وكل ضغط خارجى . إن فى ذلك نوعاً من التفاعل والتكامل ، يقع فى التاريخ ، بين ما هو نفسانى (الروحيات ، الإيمان) وبين ما هو فزيائى (الطبيعة . الماديات) . هكذا نعثر ، من جديد ، عبر هذا الانعراج ، على مفهوم « الكلية » ، وقد ازداد امتداداً .

* * *

هناك ، إذن ، كليتان متمايزتان ، وإن كانتا تتكاملان :

أولاهما تتحقق بتجاوز ثنائية « روح – جسد » فى الشخص الذى يؤلف « وحدة » . فبدون الروح يمكن أن يقال عن الجسد : إنه موضوع أو شىء ، ولن يوصف بأنه « جسد إنسانى » .

وبالمقابل ، إن الإسلام لن يشفى غليل تساؤلاتنا عن ماهية الروح بأكثر من

---

(١) انظر أيضاً البقرة ٢ آية ١١٨ و ١٦٤ – آل عمران ٣ آية ١٩٠ – الرعد ١٣ آية ٢ و ٣ .

(٢) انظر أيضاً : الأنفال ٨ آية ٥٣ .

تقريره أنها واقع حى يتميز بالسرية والخفاء — « ويسألونك عن الروح . قل : الروح من أمر ربى ، وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » (الإسراء ١٧ آية ٨٥) . غير أن سرية الروح تنكشف وتتجلى من خلال اعتقادنا وسلوكنا ، وعبر نوايانا وأفكارنا؛ وتظهر الروح أيضاً ، فى مطامحنا وندمنا ، وفى حماسنا من أجل بلوغ أىّ قصد. وكذلك فى أحقادنا وآمالنا . تتولد كل هذه الثروات اللامتناهية من الكائن ، فتتجسد وتتعين عندما تنتقل إلى الحياة الخارجية وتغدو « ظواهر » حركية . من هذا يتبين إلى أى حد يكون وجود الروح مشروطاً بوجود الجسد .

أما الكلية الثانية ، فتمثل تجاوز الأنوات المتمايزة نحو « النحن » الذى هو المهيمن على كل « أنواته » ، والشرط المكون لها: النحن يفترض وجود « أنوات » غير أن كل « أنا » يتكون « ب » و « فى » النحن . فالتأمل والحب ، وحتى الخوف وكل المشاعر والعواطف ، تتميز بأنها ترابطية relationels ، بمعنى أنها تستلزم وضع الأنا فى علاقاته مع الأنوات الأخرى ، فى عالم موضوعى ، عيانى . وعلى العكس من ذلك ، فإن المطلق يند عن كل تعبير ووصف ، لأنه متعال ، بل إنه التعالى ، فى أسمى صوره إلى حد أن المسلم لا يستطيع أن يكوّن أى صورة عن الله : الله هو الرب المهيمن .

* * *

تلعب الشهادة وساطة مزدوجة ، فبفضلها يعى الإنسان نهائيته ، إزاء الحضور السرمدى للامتناهى الأعظم . هذا دورها الأول . أما الوساطة الثانية ، فهى أن الشهادة تقتاد « الأنا » نحو اكتمال بإدماجه فى أمة ، أى فى « نحن » معشرى .

فى هذه الرؤية الإسلامية عن الأنا ، نعتقد إمكانية التغلب على عقبتى الثنائية والمثالية . فالشخصانية الإسلامية لا تقر التمييز « الكانطى » بين الأنا الحسى والأنا المتعالى ، أى بين أنا تجريبى يتصل بالحس وبالوقائع الجسدية والمجتمعية والنفسانية والعادات والذكريات ، ويتصل بالإدراكات (كمدرك ومدرِك) ، وبين الأنا الثانى الذى هو ، على العكس من ذلك ، أنا مستقل تماماً عن كل شرط تجريبى ، ولا يخضع لأى قيد مجتمعى أو تاريخى : إنه هو ذاته ، وموضوع ذاته .

وترفض الشخصانية الإسلامية كذلك ، ثنائية أخرى : الثنائية البرغسونية التى تميز بين « أنا عميق، حقيق ، باطنى » وبين « أنا سطحى ، خارجى » .

* * *

من العرض السابق ، نستطيع أن نستخلص نتيجتين :

الأولى هى أن تجاوزاً مضعفاً أوصلنا إلى كليتين ، بفضلهما يمكن لـ « أصحاب علم الكلام » أن يحلوا مشكلة ثنائية روح — جسد، ومشكلة تعدد الأقنوات .

النتيجة الثانية تترتب ، مباشرة ، عن النتيجة الأولى ، وتوضع على مستوى أنطولوجى — أخلاقى : فالجسد يكتسب قداسة بفضل تلاحمه الصميمى بالروح (لأن الروح فيض من الله) .

* * *

جسد لا جسم

على هذا ، فالجسد الإنسانى ليس جرماً أو جسماً ما، أيما جسم أوجرم، أى ، شيئاً غفلا : إنه موضوع « ذات» ، بمعنى أنه جزء من كلٍّ مقدس . ولا غرو فى ذلك ما دام الجسد هو كيان الكرامة والقيم المرتبطة بالشخص .

يمثل الجسد البشرى ، داخل الكينونة الفردية ، معطى مستمراً ومتيناً ، ينكشف كواقع مفتوح على الحياة البيولوجية ، بيد أنه ليس نباتاً ولا حيواناً صرفاً . فالجسد موجود ، ويتجاوز الوجود الخام ، إنه « يصير » ، وبصيرورته يتشخصن ، نعنى أنه غير قابل للتشيؤ والموضعة .

الكائن البشرى مدفوع لأن يتنفس ، لأن له طبيعة فيزيولوجية ، وهو مدفوع أيضاً ، بضرورة أخرى لا تتجلى فى الفيزيولوجيا ، لأن يطمح لإكمال تشخصنه وإرضاء الإرادة الإلهية بالتقوى واتباع السبيل التى رسمها له الله : « ولكل وجهة هو موليها » (البقرة ٢ آية ١٤٨) . فإذا كان الإنسان يتنفس، طبيعياً ، ويفعل ، وينتقل ، فهو كذلك يطمح ، ويتأثر ويعطى لانتقالاته معنى وأهدافاً .

إن الشخص بوصفه « موجوداً » و « يصير » ، فهو « موضوع » خشية ، أو كراهية ، أو حب ، أو احتقار أو احترام ، وفى الوقت نفسه ، إنه « ذات » تخشى ، وتحب ، وتكره ، وتحتقر ، وتحترم. فى كل فعل أو ردّ فعل مما يصدر

عنا ، أهداف وسعى دائب للوفاق مع حقيقة ما ، أو رغبة فى الانسجام مع واقع ما : فى كل من ذينك الموقفين يشرئب الجسد ، بصفة مباشرة أو غير مباشرة إلى ما يتجاوز الجسم . إن الفعاليات تخضع لرقابة التأمل ، وكل تأمل إذ يتجسد فى حركة ، بطريقة أو بأخرى ، يستعير كلمات أو إشارات كتابية أو رموزاً ، نعنى أن التأمل يستدعى عمل الحواس وحصول الإدراكات الحسية . ولكى نقيم الشعائر الدينية ، علينا أن نقبل ، سلفاً ، مفهوم « الكلية » : إننا نصلى بالجسد ، وبنفس القدر وفى الآن نفسه ، نصلى بالخشوع الذى تفرضه الحركات الجسمية التعبدية . إن المسلم يصل إلى درجة قصوى من الاستغراق بالسجود أو بالترتيل المتدبر للقرآن : « أفلا يتدبرون القرآن ؟ » (محمد ٤٧ آية ٢٤) ، ولندرك الحكمة من هذا الحث على التدبر ، فلنتمعن هذه الآية : « لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعاً متصدعاً من خشية الله ، وتلك الأمثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون » (الحشر ٥٩ آية ٢١) .

* * *

إن من يبرز المكان الهام الذى يوليه الإسلام لمفهوم التوازن وللمفهوم المتعلق بالكلية ، يجلى جيداً لماذا يرفض الدين القرآنى التطرف فى الزهد ويعارض ، فى آن واحد ، كل عملية ترمى إلى إنزال الكائن الإنسانى إلى مستوى كائنات عضوية لا « روح » لها . فخطأ الإمبراطور كاليجولا ليس فى كونه رفع حصانه إلى رتبة قنصل من قناصل روما (ذلك أن « حضرة » الفرس لن يحصل على أى فائدة من هذه الترقية السياسية ، وبالتالى لن يسبب أى مضايقة للسلك الديبلوماسى أو الإدارى) . لقد تمثل خطأ (كاليجولا) فى كونه تصرف وكأن بمستطاع الحصان أن يتجاوز طبيعته الحيوانية « الحصانية » ، أو كأن بإمكان الرومان أن يتخلوا عن الصيرورة ويغيروا اتجاه الحركة المشخصنة من(+) إلى (–) ، محدثين تغييراً عكسياً ، قصد تقليص الشخص إلى كائن ، أى إلى مجرد حياة نباتية . قد توجد فيها الكائنات ، ولكنها كائنات لن « تصير » ولن « تتطور » . إن فى ذلك لإهانة لكرامة الشخص .

* * *

حضور قريب ومتعال

يؤكد الإسلام أننا نحيا الشعور بوجود الله ، وأن ذلك الشعور يحيا فينا ، ومن هذه المعاناة الشخصية الوجودية ، يمكننا أن نميز الله الحق عن آلهة الزور ، وأن نقر بأن « لا إله إلا الله » . لذا كنا مجبرين على رفض مجاملاتنا لأنفسنا ، ورفض الرضى الأخلاقى المجانى ، ذلك الرضى الذى نعمل على المحافظة عليه ، علناً نصطنع اطمئناناً لضميرنا . لكن الله حاضر كامل الحضور ، فى كل واحد منا ، إنه الضمير الحى : « ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ، ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » (ق ٥٠ آية ١٦) .

* * *

إن حضور الله الكلى الشامل ، فى كل زمان ومكان ، يجعل المسلم دوماً يسعى إلى تكييف سلوكه مع معتقداته ؛ فى ذلك التحام الرؤية الميتافزيقية بالحياة المجتمعية والأخلاقية ، داخل نظرة تتمحور حول الله ؛ فليس هنالك أى سبيل للخداع أو التزييف ، ما دام الضمير يبقى يقظاً حذراً ، لأن الله دائماً معنا : « وهو معكم أينما كنتم » (الحديد ٥٧ آية ٤) .

فى ذلك واقع لا نحصل عليه بالذكاء ، بل يفهم مباشرة ؛ إنه واقع حضور نعانيه وجودياً . فعندما نتكلم ، نفكر ، ولو كان الكلام لوصف أشياء أو مواقف موضوعية ، وسواء أحببنا أم كرهنا ، فإن كل إدراك لا يصير ما هو إلا إذا امتزج المحسوس بالمعقول . فالوصف تركيب لقضايا ، والقضية دائماً صورة غير مطابقة ، يتفاوت صدقها أو خطأها فى التعبير عن الموضوع أو الظاهرة أو الحدث . ذلك أن الكلام يعتمد صوراً تُماثل ثياباً غير معدة سلفاً على قياس شخص بالذات ، لذا تحتاج فى الغالب لـ (رتوش) لأنها ملابس « ستاندارية » . وعلى أى ، إذا لم تطابق العبارة الموضوع فإنها ، على الأقل ، تقرب من فهمه؛ فالكلمة والبرهنة لا تستطيعان سوى الإيحاء بالحقائق الميتافيزيقية وماهية الإيمان ، لا بـ« معرفتهما» .

فى مقابل حقائق « ما فوق — الطبيعة » (ميتافيزيقية) يجب استعمال أنساق « ما فوق — المنطق » ، ما فوق — الصور ، ما فوق — اللغة ، نعنى أنه من اللازم

إحداث تغيير جذري في ذهنيتنا وقدرتنا على الفهم ، وفي الوسائل التعبيرية التي لدينا ، لأن الأمر يتعلق بميدان يتجاوز العالم .

بالنسبة للإسلام ، هنالك معرفتان متكاملتان ، كلتاهما مجدية وضرورية : المعرفة الناتجة بالإدراك والعقل ، والمعرفة التي يحياها المرء مباشرة كمعطى . وفيما يتعلق بالله ، إننا نعاني وجوده ، فنؤمن به ، أولاً ، ثم نلتجئ إلى العقل ، بعد ذلك ، بقصد الدعم والتدليل . فعلم الكلام لا يبدأ إلا بعد أن يحصل الإيمان .

* * *

اعتماداً على كلا هذين الصنفين من المعرفة ، يعترف الإسلام بالقيمة الأداتية للعقل ، ويحث على تطبيق مبدأ الاجتهاد واستعمال النظر « العلماني » في (علوم الطبيعة[1]). ومن جهة أخرى، فالإسلام يقر بالتجربة الباطنية والفردية (حساسية ، وحرية ذاتية ، وتعاطف وحب . . .) .

من هنا تصير الشهادة شهادة مزدوجة ، بالنسبة لعلاقتها بكل من المعرفتين السالفتين :

أولاً : عند التأمل في أحداث الكون والبرهنة عليها نمارس مهاماً بفضلها تتم كينونتنا ، باعتبارها كينونة إنسانية ، والقرآن حافل بالآيات التي تلح على إبراز قيمة استكناه أسرار الطبيعة وقوانينها: « أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء » (الأعراف ٧ آية ١٨٥) . ونجد نفس الحث في سورة أخرى : « أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها ، وما لها من فروج ؟ » (ق ٥٠ آية ٦)[2] .

ثانياً : الشهادة تعبير شفوي يقتضي النطق بأن « لا إله إلا الله » ، وبهذا النطق يصبح الشاهد مسلماً؛ من وجهة نظر الشريعة، إلا أن مثل هذه الشهادة، برغم ضرورتها

---

(١) الاجتهاد هو الجهد الشخصي لفهم الأسس الشرعية وتأويلها ، من لدن أصحاب القدرات المعرفية والفكرية . عندما سمح الإسلام بإمكانية استعمال هذا المبدأ العقلي ، اعترف للإنسان بحرية الفكر ، ومنح ثقة كبيرة للتأمل والفكر النقدي . فالاجتهاد ، في الواقع ليس إلا إمكانية البحث الشخصي الحر .

(٢) انظر أيضاً : الأنعام ٦ آية ٥٦ و ٥٧ — عبس ٨٠ الآيات من ٢٤ إلى ٣٢ — الغاشية ٨٨ الآيات من ١٧ إلى ٢٠ .

التشريعية والمجتمعية ، لا تكفى أمام الله ، فالإسلام الوحيد الذى يحظى برضا الله هو الاعتقاد المركز فى الإيمان أى الذى يصبح ذاتياً ، ويملأ كل كينونتنا ، ويجعلنا قادرين على التواصل بالخالق وبمخلوقاته ، عن طريق الخير والصلاح : « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة . وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله إن الله بما تعملون بصير » (البقرة ٢ آية ١١٠)[1] .

يتبين من هذا أن القرآن يميز ، بشكل واضح ، بين مظهرين للاعتقاد ، أحدهما باطنى والآخر خارجى ، ومن التأليف بينهما تتكون الحقيقة التى علينا البحث عنها وتحقيقها : « قالت الأعراب : آمنا . قل : لم تؤمنوا ، ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم » (الحجرات ٤٩ آية ١٤) . فالإيمان حقيقة يجب أن يحياها المسلم ، لا مجرد لفظ ينطق به .

• • •

الرباط الذى يجمع بين المؤمن وربه رباط « وجودى » ، إن جاز هذا التعبير ، قبل أن يكون عقلانياً ومعقولياً . وعلى العكس من ذلك ، إن صلة الأنا بالآخرين ، هى ، قبل كل شىء ، صلة فاعلية : بيولوجية — مجتمعية — تاريخية ؛ فالجسد ، والتاريخ ، والآخر ، يكونون شرطاً أساسياً لكل مواقف الشخص وبعد ذلك ، فالصلة بين الأنا والآخرين تكون صلة عاطفية . ويبدو لنا أن مفهوم « الرحمة » فى الإسلام يظهر مراحل تطور علاقات الأشخاص بعضهم ببعض[2] .

وبالفعل ، يبدأ الإسلام بفرض الزكاة على المؤمنين ، ولكنه لا يقف عندها ، بل يأمر بإيتاء الصدقات ، وهى ، بصفة عامة ، البر ، إلا أن ذلك ليس إلا تمهيداً

---

(١) انظر أيضاً : النساء ٤ آية ١٢٣ و ١٢٤ .

(٢) إن الله يتصل بعباده مباشرة ، بفضل رحمته ، ورحمته هى التعبير عن محبته لمخلوقاته ، فلفظ « رحمة » مشتق من نفس الجذر الذى اشتقت منه كلمة « رحيم » (رحيم المرأة) ، وبالإضافة إلى هذا ، فلاحظ أن نفس الجذر ونفس المدلولات فى اللغة العبرية تستعمل لتدل على الشعور الباطنى ، مصدر العناية والإحسان والشفقة . وحتى لما أصبح معنى كلمة (رحمة) أكثر تداولا ، فإن هذا لم يمح ، بصفة تامة ، الصورة الأصلية للجذر : فى اللغات السامية والانفعال المنبعث من الأعماق الفيزيولوجية ، والذى يعبر عن رباط طبيعى بين الكائنات » . J. Guillet *Thèmes bibliques* Ed. Montaigne, 1952, Paris, p. 47i.
— انظر أيضاً القرآن : آل عمران ٣ آية ٦ — الأنعام ٦ آية ١٤٣ — الحج ٢٢ آية ٥ .

لكى يرتفع المؤمن إلى مستوى الرحمة حيث تلتحم الزكاة بالصدقة ، فى تجاوز نحو تصور جديد للعلاقات البشرية . وبناء على هذا فإن الرحمة تتضمن ، فى آن واحد ، مفاهيم : زكاة ، وإحسان ، وحنان ، وتعاطف ، ومساعدة ، وتضحية ، وإيثار للغير . يتخذ « الغير » هنا معنى خاصاً : فالرحمة تشمل كل كائن حى ، ولو كان حيواناً ، طبقاً للحديث : « فى كل ذى كبد رطب صدقة » . فكل من يتمتع بالإحساس جدير بالشفقة والإحسان .

يظهر لنا أن هذا المعنى هو ما يلخصه حديث قدسى رواه البخارى : « الراحمون يرحمهم الرحمن . ارحموا من فى الأرض يرحمكم من فى السماء ! » . وهذا الحديث يردد صدى الآية القرآنية : « ورحمتى وسعت كل شىء » وأيضاً : « إن الله كان بكم رحيماً » (النساء ٤ آية ٢٩) .

٣
تفتح الأنا

بعد الشهادة أمام المطلق، وبعد التأمل والبحث العقلى فى الكون، يلزم الانتقال إلى النتائج العملية : الإيمان الدينى والمعتقدات العلمية .

يجب على المسلم أن يتفتح، بفضل العلوم الشرعية والطبيعية . فدراسة الظاهرات الطبيعية ليست ، فى الواقع ، إلا استفساراً واستكناها لآيات الله التى هى دلائل قوته وقدرته الخلاقة. إن المؤمن ، بطبيعته « كائن علمى ». لقد حض الله الأناسى على طلب العلم وممارسة التفكير : « أو لم ينظروا فى ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شىء » ؟ (الأعراف ٧ آية ١٨٥). فهذا الحث على التأمل، فى جميع الموجودات، تردد صداه آيات كثيرة ، منها : « أفلاينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال كيف نصبت ، وإلى الإرض كيف سطحت ؟ » (الغاشية ٨٨ الآيات من ١٧ إلى ٢٠) . وجاء فى حديث : « من سلك طريقاً يبحث فيه عن العلم ، فتح الله له طريقاً فى الجنة »[1] . ويأمر نبى الإسلام ، فى حديث آخر : « اطلبوا العلم ولو فى الصين »[2]، لأن طلب العلم : « فريضة على كل مسلم » . لكن العلم وحده غير كاف لاستكمال الشخص إنسانيته: فبدون العبادات ، وبدون القيام بمجموع الفرائض الدينية يبتلى المجتمع الإنسانى بشخصانية « بروميستية » محض .

ولتفادى هذا الخطر ، يطلب من المسلم أن يتجاوز ذاته رغبة فى حياة روحية قوامها حب مزدوج : حب الله ، وحب الكائنات البشرية . هكذا يحصل تشخصن كينونتنا ، عن طريق الإعلاء ، ويجعلنا نندمج فى « الكل » الذى يتجسد فى الحياة الروحية ، محبة خالصة لذات الله تعالى ، ومحبة طبيعية لمخلوقاته، على أن الحبين يكونان حبًّا واحداً ، ما دام حب الله يبدأ بحب الكائنات .

ولكن ، أليس « حب الله » يعنى أن نخصه بإعجاب غير محدود ، وبالتالى

---

(١) استناداً إلى صحيح مسلم .
(٢) أى إلى آخر حدود الأرض ، إلى أبعد البقاع المعروفة على عهد النبى .

أن نحقق ، على مستوانا ، الصفات التى خصّ بها نفسه من صدق ورحمة وإنصاف ؟ . . . يروى حديث قدسى : « يا عبادى ! إنى حرمت على نفسى الظلم ، وجعلته بينكم محرماً، فلا تظّالموا وكونوا عباد الله إخوانا ! »[١]. هذا الحديث لا يحرم الظلم فحسب ، بل يفرض على المؤمن أن يحترم نفسه وأن يحب غيره ، مما يذكرنا بأخلاقية (كانط) ، فى الاتجاهات المعاصرة .

* * *

« التوحيد » محور علم الكلام . وأول صفات الله وأهمها هى أنه واحد أحد ، وأن وحدانيته تتميز بالشمول والخلود . فعلى كل فرد منا أن يسعى ليكون واحداً . أى أن يكون متمتعاً باستقلال الذات ، ورحيما عادلاً . والاستقلال الذاتى ليس رؤية من رؤى الذهن ، بل بنية أساسية فى طبيعة كينونتنا . لقد خلق كل واحد منا « وحدة » متفردة ، متميزة عن الوحدات الأخرى ، وسيبعث فى الآخرة فرداً : « ولقد جئتمونا فرادى ،كما خلقناكم أول مرة »(الأنعام ٦ آية ٩٤). وفى آية أخرى: « ونرثه ما يقول ويأتينا فردا » (مريم ١٩ آية ٨٠) . وفى آية ثالثة : « وكلهم آتيه يوم القيامة فرداً » (مريم ١٩ آية ٩٥) . فكونى واحداً هو ما يجعل الشهادة ذات معنى ، إنها تفرض ، مسبقاً ، استقلال الذات وتستند عليه .

* * *

دينامية ثرية أو كوجيطومعكوس

الاعتراف بـ « أن لا إله إلا الله » يجعل الناطق « المعترف » يضع نفسه كشخص يؤكد « حضوره » فى عالم العلاقات ، ويعى نفسه كـ « شاهد » ، يقر بما يعى . إننا أشخاص لأن الله خلقنا كذلك . ألم يجعل ألوهيته ذاتاً وشخصاً ، على شكل يليق به ، ثم خلقنا « على صورته » ، كما جاء فى العهد القديم ، وأكده بعد ذلك نبى الإسلام ؟[٢] . فعندما نقول فى الإسلام : « الله شخص » ، معنى ذلك أنه حى ، مستقل ، خالق ، يخاطب الناس ، ولا مثيل له : إنه كمال مطلق قائم

---

(١) مسلم ، صحيح .
(٢) فى الصحيح : « خلق الله آدم على صورته » .

بذاته[١] . « قل: هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ، ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد » . (الإخلاص ١١٢ الآيات من ١ إلى ٤) .

• • •

نتحدث بإسهاب عن مفهوم الشهادة لأنها ، كما يظهر لنا ، تكوّن النواة الأصلية والأصيلة للشخصانية الإسلامية ، وفى نفس الوقت ، تمدها بالدينامية الحيوية . فعندما ينطق المرءُ « أن لا إله إلا الله » يصبح مسلماً ، وبالتالى يشعر بأنه قادر على إصدار أحكام ، وتحمل الشهادة ، يعنى أنه قادر على استخدام عقله ، واستثمار حريته ، واستقلاله الذاتى .

يمكننا أن نعتبر الدور الذى تلعبه الشهادة فى الإسلام مشابهاً للدور الذى يقوم به (الكوجيتو) فى فلسفة (ديكارت) ، ولكنه كوجيتو يتجلى ، من بعض جوانبه ، معكوساً : فالمقر بـ « الشهادة » ينطلق من الله ليعود إلى الأنا ، (الأنا ــ الشاهد) ، بينما فى المنهج الديكارتى ، ننطلق من الشك (dubito)[٢] إلى العالم ، مارين بفكرة اللانهاية فى سير تصاعدى. لكن ، بالرغم من كون الكوجيتو الديكارتى تأملياً ، (أو بسبب تأمليته) فإنه يدلنى على الفعالية الخاصة بفكرى (أنا الذى أشك) ، بغض النظر عن وجود الآخرين ، إذ أن الأنا ــ الشاك لا يفهم إلا بالنسبة لذاته . يتعلق الأمر هنا بأنا غير تاريخى ، خارج العالم ، بالأنا الذى لا يعى ذاته إلا فى لحظة : اللحظة التى يشك فيها . فالكوجيتو ، من الجانب المبدئى ، كوجيتو خاص بالذى يشك ، دون مشاركة الآخرين ، بل دون اعتراف منهم . أما « الشهادة » ، فعلى العكس من ذلك : إنها تظهر « أنا » يتأمل ، ولكن تأملاته مترابطة لأن موضوعها هو العلاقات ، علاقة الإنسان بالله، وعلاقة الفرد بالآخرين. فتأملى ليس ذاتية مطلقة ، بل عملية تداخل الذوات: إنى أعيش دائماً فى حضور مع الله ، لأنى جزء من الكون ، والله موجود فى كل مكان : « وهو معكم أينما كنتم » (الحديد ٥٧ آية ٤) . فلست أبداً فى عزلة كاملة ، بل إنى، على الدوام ، فى حوار مع الله الذى « لا يخفى عليه شىء ، فى الأرض ولا فى السماء » (آل عمران ٣ آية ٥)

---

(١) انظر : "Allah" ، Louis Gardet فى دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الجديدةج ١ص ٤٢١ .
(٢) أشك ، إذن : أنا موجود .

ويهيمن على الكائنات والبشر : « ويعلم ما تسرون وما تعلنون، والله عليم بذات الصدور » (التغابن ٦٤ آية ٤) .

على هذا الأساس الأونطولوجي ، تجد الأخلاقية الإسلامية الضمانة الكافية للمعايير والقيم، ثم إن تلك الأخلاقية أخلاقية « الأمة » . فمهما اختلفت الأوضاع ، مع مر الأجيال ، يشعر المسلم بمشاركته، وجدانيًّا وتاريخيًّا ، في فعاليات واعية تخرجه من فردانيته لتلج به عالم الشمول . فبانتساب المرء إلى « الأمة » ، يعني أنه ليس« كائناً » صرفاً ، ولا مجرد فرد، بل إنه : شخص ، أي عضو معشري فاعل .

* * *

إن البعد المعشري التاريخي لا يفتح الشخص على تداخل ــ الذوات فحسب ، بل كذلك على الشمول : يرث جميع الأشخاص حظًّا من الماضي الإنساني لأنهم يحيون منه وبه . فما « فات » لم يسقط ، نهائيًّا ، في العدم ، ليحيا في الا ــ كائن، ولكنه قد تغير فقط وصار يتغلغل ، ويتسرب في أعماقنا ليرغمنا على المشاركة الضرورية في تداخل ــ الذوات مع الأجيال الغابرة ومع معاصرينا . فوعيي ليس ثابتاً ، ولا محدداً ، ولا مقفلاً : إنه يخلق من نفسه نشاطاً للتفتح على العالم ، وعلى التاريخ، وعلى الإنسانية . فهو يوحي بحقيقة يختلط فيها الباطن والظاهر : إن وعيي دائماً وعي الذات والآخر ، وعيي « أنا » معشري ، وعي المشاركة وللمشاركة المعشرية مظاهر جد متنوعة ، كالحب ، والشغل ، والحرب ، والدين . . .

الدين من أميز تلك الميادين وأغناها على الإطلاق : إنه إيمان (اعتراف بالله ومحبته) ، وأيضاً حرب ، كما في الحديث : « رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر ، جهاد النفس » لأن الصراع ضد جموح النفس يكون على حلبة العبادات وعلى حلبة معاملات الآخرين[1] . وهذا ما لخصه ، بدقة ، أحد المسلمين الأوائل، جعفر بن أبي طالب ، بحضرة النجاشي ملك الحبشة . كان العرب ، قبل بعثة محمد ، يتخبطون في الانحطاط الروحي والمجتمعي : « نعبد الأصنام ، ونأكل الميتة ، ونأتي الفواحش ، ونقطع الأرحام ، ونسيء الجوار ، ويأكل القوي منا

(١) « الجهاد أربع : الأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، والصدق في مواطن الصبر ، وشنآن الفاسق » عن ابن نعيم ، الحلية (انظر : الجامع الصغير للسيوطي ، القاهرة ، ج ١ ، ص ١٤٦ .

الضعيف»[١] . وجد النبي مجتمعاً راضياً عن العدو الذى يحيا فى نفسه ، لا أخلاق ، ولا وعى ، ولا ضمير ، ولا قيم إلا العصبية القبلية وتمجيد القوى (العنتريات) . فصاح الإسلام : لا شرف بعد اليوم، ولا تمييز بين الناس إلا بفضائلهم الشخصية من إخلاص فى نياتهم . ونبل فى استقامة معاملاتهم : « فالناس كلهم من آدم ، وآدم من تراب » (حديث) . ويضيف النبي : « ليس منا من دعا إلى عصبية ، وليس منا من قاتل على عصبية . وليس منا من مات على عصبية » (حديث رواه أبو داود) .

المسلم على المفترق . حيث يلتقى الاستقلال — الذاتى بالإيمان ، وهو تلاق يحدث بالشهادة : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ، ويكون الرسول عليكم شهيداً » (البقرة ٢ آية ١٤٣) .

ليس إبراهيم ، وموسى ، وعيسى ، ومحمد ، وغيرهم من الرسل ، إلا شهوداً بالنسبة للأمم ، لذا فهم مطلق بشر ، وبشر مكلفون برسالة . فلن يجوز اعتبار طبيعة أيهم فوق الطبيعة النوعية ، إذ ليسوا آلهة ، وإنما هم كائنات بشرية من بين الناس تقوم بمهمة : « كما أرسلنا فيكم رسولاً منكم يتلوا عليكم آياتنا ، ويزكيكم ، ويعلمكم الكتاب والحكمة » (البقرة ٢ آية ١٥١)[٢] . إن الله تعالى نفسه قد شهد بهذه الحكمة ، فجاء فى القرآن : « شهد الله أنه لا إله إلا هو ، والملائكة وأولو العلم ، قائماً بالقسط . لا إله إلا هو ، العزيز ، الحكيم » (آل عمران ٣ آية ١٨) .

---

(١) ابن هشام ،سيرة ،القسم الأول .القاهرة . ص ٣٣٦. الحلبى .

(٢) (انظر كذلك ، آل عمران٣ آية ١٤٠ — النساء ٤ آية ١٣٥ — المائدة ٥ آية ٨ و ٩ — الأحزاب ٣٣ آية ١٢ — الرعد ١٣ آية ٣٨ والشعراء ٢٦ آية ٢١) . من هنا نرى الفرق العقائدى الذى يفصل بين الإسلام والمسيحية . فالرسول شخص شاهد : « لقد كفر الذين قالوا : إن الله هو المسيح ابن مريم » (المائدة ٥ آية ١٨) . لم يكن محمد أبداً ، ليجعل من نفسه موضوعاً للعبادة ، ولا لأن يدعى لنفسه ما يروى عن السيد المسيح أنه قال : « أنا الطريق ، والحق ، والحياة » (إنجيل يوحنا ، ١٤ : ٦)

٤

الشعور ـ الفعال

يظهر ، حسب ما سبق ، أن الذات الناطقة بالشهادة وجدان واع لذاته ، وهى إذ ترتكز على النية ، تبرز كشعور قصدى (متعد أو ترابطى) [١] . فليست الشهادة إلا نقطة الانطلاق : بالشهادة ، يتجاوز المؤمن الصادق عملية النطق الشفوية إلى ما يتبعها من التزامات . يعرّف المرء لذاته بإمكانيات وقدرة على المعرفة والمقارنة والتقدير ، وبالتالى بالقدرة على الفعل ورد الفعل .

هنا المنبع الفكرولوجى للالتزام فى الإسلام

جميع المسلمين مدعوون للقيام بهذه المهام ، فعلى كل مؤمن أن يتحمل ، شخصيًّا ، مسئولية عواطفه ، وأفكاره ، وتقديراته ، وحتّى نيته ، ومسئولية الأحكام التى يصدرها ، ونتائج الأفعال التى تتحقق بها تلك الأفكار والعواطف والأحكام . . .

على ضوء هذا ، نستخلص أن كل شخص هو مسئوليته . أليست المسئولية هى أن يحس الكائن إحساساً قويًّا بنفسه ، بوصفه فردية قابلة لأن تفعل ، وتلتزم بأفعالها ؟ يؤيد هذا المعنى ما جاء فى حديث قدسى : « يا عبادي ! إنما هى أعمالكم أوفيها لكم ، ثم أحصيكم إياها . فمن وجد خيراً ، فليحمد الله ، ومن وجد غير ذلك ، فلا يلومن إلا نفسه »[٢] .

ويؤكد النبي ، من جهته : « من أبطأ به عمله ، لم يسرع به نسبه » . المسلم ، إذن ، حينما يعمل ، يقصد من أعماله تحقيق هدف ما ، فأفعاله دائماً قصدية تلعب فيها النية دوراً أوليًّا . والعمل القصدى والمسئولية يكونان العنصرين الأساسيين للشعور بالذات[٣] .

---

(١) وهذا ما تسميه الفينومينولوجيا الحديثة « بالشعور بالذات » و « الشعور بـ . . . » (انظر : « من الكائن إلى الشخص ، دراسات فى الشخصانية الواقعية » ، ج ١ ، (من ص ٢٥ إلى ٣٣) دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٢ .

(٢) مسلم ، صحيح .

(٣) حول موضوع المسئولية الشخصية ، يمكن الرجوع إلى القرآن ، مثلا ، الأعراف ٦ آية ١٦٤ .

الشخص ، حسب هذا السياق ، وَحدة مفردة مستقلة الذات ، واعية لأفعالها وما يترّتب عن هاته الأفعال من نتائج : تلك هي المسئولية . وليس معنى هذا أنه يجب على كل واحد أن يعتنى بذاته ويلتزم بأفعاله فحسب ، بل يجب عليه أيضاً أن يتحمل مسئولية العالم المحيط به، ويحميه ، كما يفعل الراعى مع غنمه [١] ، طبقاً للحديث النبوى :

« الحلال بين، والحرام بين، وبينهما أمور متشابهات لا يعلمهن كثير من الناس[٢] . فمن اتقى الشبهات ، فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع فى الشبهات وقع فى الحرام . كالراعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه . ألا وإن لكل ملك حمى ، وإن حمى الله محارمه . ألا وإن فى الجسد مضغة ، إذا صلحت صلح الجسد كله ، وإذا فسدت ، فسد الجسد كله : ألا وهى القلب ».(رواه البخارى ومسلم) .

لن يقوم أينا بدوره كراع ، مسئول عن أخلاق المجتمع ، إذا لم يعمل، دائماً ، بقلب طاهر ووعى واضح[٣] ، كما يقول نبى الإسلام :« دع مايريبك إلى ما لا يريبك »[٤] .

من هذا المنظار ، بوسعنا أن نؤكد أن: الاستقلال الذاتى والمسئولية الشخصية يستلزم كل منهما وجود الآخر إذ لا يجوز لمؤمن أن يقوم مقام آخر فى تأدية أية فريضة دينية (ما عدا فى الحج حيث المشاكل المادية تبرر ذلك) : « ولا تكسب كل نفس إلا عليها ، ولا تزر وازرة وزر أخرى » (الأنعام ٦ آية ١٦٤) .

---

(١) نفس الفكرة التى يقول بها (جان بول سارتر) : إنى مسئول عن العالم : « إذا كان الوجود يسبق الجوهر ، وإذا كنا نريد أن نوجد بنفس الوقت الذى نعدل فيه من شكلنا وصورة وجودنا ، فإن هذه الصورة الخاصة بنا تصبح منطبقة على الجميع ومنطبقة على عصرنا بكليته . فالتعديل الذاتى ليس إلا تأثراً بالغير وتقرباً منهم . وهكذا تصبح مسئوليتنا أكبر بكثير مما نستطيع أن نفترضه لأنها فى الواقع تحصر الإنسان لأن يتحمل الإنسانية بأجمعها » . الوجودية مذهب إنسانى ، ترجمة كمال الحاج ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ص ٤٧ .

(٢) يذكرنا هذا بفكرة الإبهام والالتباس ، عند الوجوديين المعاصرين ، مثل (سيمون دو بوفوار) التى تطلق عليه « أخلاقية الالتباس » .

(٣) قارن هذا بـ "l'authenticité" (الصدق) و "La mauvaise foi" (سوء النية، خداع النفس أو التمويه على الذات) فى الفلسفة السارترية .

(٤) النسائى والترمذى .

فلا يجزى عن أى عمل بر إلا من قام به هو شخصياً : لا شفاعة، ولا إنابة. فخلوة الرهبان فى الأديرة ، و « صكوك الغفران » وغيرها من الأوضاع المشابهة ، كل هذا يتنافى مع الشخصانية الإسلامية حيث يتجلى الشخص حريةً خلاقة مطمئنة . إنها تتطابق والنداء المستمر لعمليات التأليف والتقييم . فالشخص ، بطبيعته ، يتجلى كقوة تتجاوز ذاتها بذاتها: من الغرائز إلى تكييف الغرائز ، ومن الميول إلى إخضاعها للعزيمة ، ومن الأهواء الهوجاء الجامحة إلى السكينة والاطمئنان الداخلى . وأخيراً : إن الشخص توتر نحو التوازن الذاتى المتكامل ، حسب أفق شخصى وتداخل — الآفاق[1] .

الشخص فترة من فترات التطور ، الفترة الممتازة التى يعى فيها الكائن البشرى ، بكل وضوح، الحدود التى تفصل الـ « أنا » عن « اللا — أنا » ، ويدرك، بموضوعية ، كل ما يربط حريته الذاتية بحريات الآخرين ، داخل معشر ما (بوصفه عضواً من أمة ، متضامناً مع مجموع أفرادها) .

* * *

على ضوء التحليلات المتقدمة ، بمستطاعنا أن نحدد بعض التعريفات التقريبية للشخصانية ، وأن نلاحظ إلى أى مدى أعطيت العناية فى الإسلام لـ « الشهادة » ولمفهوم المسئولية القانونية والأخلاقية ، مما يبين لنا أن تاريخ الإسلام يسير سيراً مطابقاً لتاريخ الفقه[2] ، حيث « المعاملات » ، أى الجانب المعشرى ، المجتمعى لا يقل أهمية عن العبادات ، أى عن الجانب الروحى ، الذاتى . فالمؤمن، فى الإسلام ، « شخص — كل » .

---

(١) انظر معنى « أفق » و « تداخل — الآفاق » من ص ١٤٧ إلى ١٦٣ فى كتابنا *De l'être à la personne*, Paris, P.U.F. من ص 147 إلى 163

(٢) إن الفقه ، سواء فى ميدان المعتقدات أو المعاملات أو الأخلاق ، يتمحور حول : إنسان عالم فالفقه بالنسبة للمجتمع الإسلامى ، يعد اغوجيا مجتمعية أخلاقية .

الفصل الثانى

المعطيات النشوئية

١

من الجانب الأونطولوجى

رأينا فى الفصل الأول أن الشخص يتميز، عن بقية الحيوانات، بقدرته على التركيب. لكن، من الوجهة الأونطولوجية (نعنى من المنظار الخاص بالكينونة)، نجد أن الشخص فى الإسلام يتحدد، هو ذاته، كتركيب: تركيب بيولوجى (الجسد) وحياة روحية.

فالتكوين البيولوجى، كما يصفه القرآن، جد بسيط: «وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم ...» (الأعراف ٧ آية ١٧٢). أى أن الله «خلق الإنسان من نطفة» (النحل ١٦ آية ٤ يس ٣٦ آية ٧٧). وهذه الظاهرة ليست إلا حلقة ممتازة فى مجموع مراحل التطور:

«ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين، ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين، ثم خلقنا النطفة علقة، فخلقنا العلقة مضغة، فخلقنا المضغة عظاماً، فكسونا العظام لحماً، ثم أنشأناه خلقاً آخر، فتبارك الله أحسن الخالقين!» (المؤمنون ٢٣ آية ١٣ و ١٤).

نجد نفس الوصف فى آيات أخرى. فلنكتف بسرد ما من بينها يتمم السابقة: «أيحسب الإنسان أن يترك سدى؟ — ألم يك نطفة من منى يمنى؟ — ثم كان علقة فخلق فسوى، — فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى» (القيامة ٧٥ الآيات من ٣٧ إلى ٣٩)[١].

---

(١) انظر كذلك، (الكهف ١٨ آية ٣٧ — الحج ٢٢ آية ٥ — فاطر ٣٥ آية ١١ — النجم ٥٣ آية ٤٦ — الإنسان ٧٦ آية ٢ — عبس: ٨٠ آية ١٩).

يعتبر آدم وحواء الزوجين الأولين اللذين تكونا على هذا الشكل ، فتفرعت عنهما الإنسانية جمعاء . هذه المعطيات « البيولوجية » بعيدة عن أن تجيب عن تساؤلاتنا حول الكائن . بيد أنه ، إذا كان جوهر الكائن لغزاً محيراً ، فهناك ، على الأقل ، تأكد واحد : أننا موجودون . لكن ، ما دام القرآن ليس بكتاب فلسفي سيبقى المشكل قائماً إلى أن يشتغل به الفلاسفة المسلمون فيما بعد .

* * *

كل منا يحيا كينونته ، وإن كان لا يعرف كيف يتحدث عنها . إن القرآن والسنة يتوجهان إلى الكائن البشرى فيخاطبان هذا الواقع الحى ، الواعى لذاته ، فيحضانه على الإيمان بالله وعلى الأعمال الصالحة ، وينهيانه عن الوثنية والشر . إن واقعية وجودنا لا تستلزم برهنة؛ إذ هي بداهة تتجذر في رغباتنا ، وفرحنا ، وندمنا ، وأحقادنا ، واندفاعات طموحنا ، كما نحيا ، ببداهة ، واقع وجودنا في تداخل العلاقات المجتمعية (مبادلات ، وأعمال جماعية ، وعلاقات مختلفة الأشكال ، ما تجاذب منها أو تنافر) .

إن « الكائن هوية » ، أى إن « الكائن كائن » : تلك حقيقة نحياها ، بديهياً ، ويأتى « علم الكلام » ، فيما بعد ، فيهتم بالفعل الذى يحقق به الكائن كينونته ، وبالكيفية التى ترتكز فيه فكرة الوجود على الاقتناع الاستدلالى .

أما القرآن فيكتفى بأن يؤكد أن الله قد خلق من العدم مجموع الكون ، بما فيه الإنسان :

« إنما أمره ، إذا أراد شيئاً ، أن يقول له : كن ! فيكون . فسبحان الذى بيده ملكوت كل شيء ، وإليه ترجعون » (يس ٣٦ آية ٨٢)[1] .

انطلاقاً من بداهة الفعل الذى يحقق به الكائن كينونته ، ينتقل بنا القرآن إلى مرحلة أونطولوجية ثانية ، متكاملة مع الأولى ، فيضع على الناس أسئلة ويهددهم أو ينذرهم . وهل الشعور بأننا نوعظ ، ونخاطب ونسأل ، إلا طريق يفتحنا على وعى الذات ، ويكشفنا ونحن نمارس البحث عن الذات ؟

---

(١) انظر ، كذلك : الأنعام ٦ آية ٧٣ — النحل ١٦ آية ٤٠ — مريم ١٩ آية ٣٥ —

فبرفضى أو بقبولى للوعد والوعيد ، لأوامر الله ومحارمه ، أدخل فى محاورة مع الله ، وأدخل فى تواصل مع الكائنات والأشياء التى يذكرها القرآن .

هكذا أصبح شاعراً بتشييدى لذاتى كشخص ، انطلاقاً من الكائن الخام ، أى من كينونتى كما صنعها الله .

* * *

لولا تدخل « الروح » لكان التكوين البيولوجى البشرى الذى يتحدث عنه القرآن يطبق ، أيضاً ، على الكائنات الأخرى . هناك حديث نبوى يجعلنا نتتبع مختلف مراحل السلسلة المكتملة ، من مرحلة الإمناء حتى حدوث الروح :

« إن أحدكم ليبقى فى بطن أمه أربعين يوماً نطفة ، ثم يكون علقة مثل ذلك ، ثم يكون مضغة مثل ذلك ، ثم يرسل إليه الملك فينفخ فيه الروح . . » (رواه البخارى ومسلم) .

فالفضل ، فى وجود تجاوز ما هو بيولوجى ، يرجع إلى هذا النفخ الإلهى ، به تبدأ حياة باطنية ، حياة روحية تسترسل فى نموها حتى تصل إلى تفتحها الكامل ، عند الشهادة .

* * *

على هذا ، لا يتحقق الشخص دفعة واحدة ، وبكيفية قبلية . تبدأ الشخصانية الإسلامية باختيار أولى ، كما يضع المهندس فروضه ومسلماته قبل الشروع فى بناء العمليات الرياضية والبرهنة عليها تنطلق الإشكالية الإسلامية (La problématique musulmane) من الشهادة : بأن الله موجود، وأنه واحد أحد ، إنها إشكالية تحتوى على سلسلة طويلة من تساؤلات فلسفية ، وأخلاقية ، وسياسية ، دون أن تكون فى الواقع تفرقة مطلقة بين الميادين الثلاثة . فترابط الميادين يشبه ترابط التجسيد الجسمانى فى الكائن البشرى بالتعالى الروحى .

يمتاز الإسلام تمييزاً قويـًا بـ (le totalitarisme) أى بالنزعة إلى تسخير «الكل» لفائدة الوحدانية . وبفضل ذلك — كما يظهر لنا يتغلب الإسلام على المتناقضات المأساوية بين ما هو فردى وما هو مجتمعى ، ما هو دينى وما هو غير دينى ، ما هو

مقدس وما هو دنيوى . فالكائن البشرى كلٌ موحد يكون جزءاً من مجموع ملتزم موجه داخل نساق مجتمعى ذى أعراف وشرائع .

* * *

حالما يدخل الإنسان فى علاقات مع شىء ما يحوله إلى قيمة ، إما قيمة للاستهلاك وإما قيمة للمبادلات : الإنسان حيوان ينتج القيم ويجعل ضمنياً من هذا الخلق المستمر ، أساس حواراته . وفوق القيم ، توجد قيمة عليا توحدها جميعاً ، وتكون لها بمثابة معيار المعايير أى المطلق الذى يتعالى عن كل نسبية ، هو الله :

« الله نور السموات والأرض ، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح فى زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب درى يوقد من شجرة مباركة ، زيتونة لا شرقية ولا غربية ، يكاد زيتها يضىء ، ولو لم تمسسه نار ، نور على نور ، يهدى الله لنوره من يشاء » . (النور ٢٤ آية ٣٥) .

* * *

لقد تحدثنا عن حدوث الروح ، لكن — ما هى الروح ؟

إنها . حسب القرآن ، سر إلهى مكنون . يقول الله ، مخاطباً نبيه : « ويسألونك عن الروح .قل : الروح من أمر ربى ، وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » . (الإسراء ١٧ آية ٨٥) .

فالروح واقع ، ولكن الله وحده يعرف ماهيتها لأنها صادرة عنه : « ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده » (النحل ١٦ آية ٢) .

يتركب الكائن البشرى من جسد وروح . إنه يرمى إلى أن يصير شخصاً بقدر ما يتوفق فى إيجاد توازن بين هذين العنصرين ، وأن يجعل من ذاتيته وحدة ينسجمان فيها . فالشخص ، بهذا المفهوم ، قدرة على أن يوحد ذاته ، وبالتالى فاعلية للخلق الذاتى ، انطلاقاً من معطيات حباه الله بها ، وحسب مبادئ أقرها وأوحى بها إلى رسله ليبلغوها إلى الإنسانية .

يدعو القرآن إلى استخدام العقل ومعرفة الكون ، كيما يحيا فيه ويوجهه : « أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال

كيف نصبت . وإلى الأرض كيف سطحت ؟ » (الغاشية ٨٨ الآيات من ١٧ إلى ٢٠) .

وفى الآيات (من ٦ إلى ١١ ق.٥٠) نرى القرآن يوضح نفس الفكرة : « أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها . وما لها من فروج . والأرض مددناها . وألقينا فيها رواسى . وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج ، تبصرة وذكرى لكل عبد منيب ، ونزلنا من السماء ماء مباركاً . فأنبتنا به جنات وحب الحصيد . والنخل باسقات لها طلع نضيد ، رزقاً للعباد . وأحيينا به بلدة ميتاً . كذلك الخروج » .

٢

من الجانب الأخلاقى

يجب فى الإسلام أن يكون الشخص غاية ، كما هو الحال عند (كانط) ، لا وسيلة يستخدمها الآخرون . هناك حديث نبوى يقول : « الخلق كلهم عيال الله ، وأحبهم إلى الله أكرمهم لعياله » . وفى حديث آخر : « إن غضب الله يحل بالذين لا ينصفون من لا مدافع عنه إلا هو تعالى»[١] .

يفترض هذا مسبقاً ، وجود استقلال — الذات الشخصى ، الحرية التى بدونها يستحيل أى التزام أخلاقى ، بله الحياة المعشرية ، والمساوات التى تدافع عنها الأخلاق والقانون ، كما جاء فى الحديث : « لافضل لعربى على عجمى ، ولا لأبيض على أسود . . . » إذ الله يرعى ، برحمته ، الأحمر والأسود والأبيض[٢] . من هنا كان الإسلام ، الذى هو ، فى نفس الوقت ، اعتقاد (إيمان) وفقه (معاملات) لا يستخلص صلاحيته إلا من توافقه مع طبائع إنسانية معينة متفردة . على أن الطبائع الإنسانية المتفردة ليست «مونادات » ليبنيزية ،ولا « جوهرا » قد ألصقت أجزاؤه بعضها ببعض .فالله ، « خلق آدم على صورته » (كما جاء فى حديث) و « لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم » (التين ٩٥ آية ٤) .

لكن هذا يرجع إلى الدفعة الخلاقة الأولى ،إلى ماهية النوع البشرى . ذلك أنه ، إذا كان شيئان من أصل واحد وبينهما تشابهات عضوية ، فليس ضروريًّا أن يكونا متطابقين ، وكثيراً ما نجد حتى بين أخوين توءمين ،فروقاً ومميزات خاصة . فبالرغم عما بينهما من تشابه كبير ، وبالرغم عن أن لهما عمراً واحداً ، وجنساً واحداً وظروفاً أسروية ومادية لا تبديل فيها ، نلاحظ فروقاً مزاجية ، ونفسانية ،وأخلاقية إلى حد أن بعضها يقاس ، ويحدد ، ويقارن من الجانبين الكيفى والكمى . هناك

---

(١) انظر : السيوطى ، الجامع الصغير .
(٢) انظر « خطبة الوداع » فى سيرة ابن هشام .

فرق بين العتبات السوسيولوجية ، والانفعالات والميولات ، تختلف من شخص لآخر. فمثلاً : قد يحدث أن قوة المبادرة والقدرة على الوعى يعارضان بين شخصين ، بالرغم عن كونهما ينتسبان إلى نفس الوسط المجتمعى ، وقد اكتسبا نفس التكوين الفكرى . وهذا يعود ، فى معظم الحالات ، إلى الجهود المبذولة ، أو الكفاءات الممكن استغلالها من أجل الوعى ومن أجل الحصول على الحرية واستثمار الإرادة . إن الحديث : « خلق الله آدم على صورته » يعنى أن الإنسان ليس مجرد مخلوق من بين المخلوقات ، بل إن الله كرّمه وفضله على كل مافى الكون حينما منحه القدرة على تحوير باقى المخلوقات : الإنسان يسهم ، مباشرة ، فى الإبداع بالعالم وفى تسييره .

* * *

الفرد والدولة

عندما يتشخصن الكائن البشرى يلج عالم الحريات . لكن التحرير والعمل للمحافظة على الحريات يستلزمان قوة على التأليف وشعور المرء بذاته ، ككلّ مستقل منهمك فى توحيد ذاته وتجاوزها . وإن النبى لهو النموذج الذى يجب أن يقتدى به ، إنه « المتبوع الأعظم » . وفى المرتبة القصوى من التوتر نحو التعالى والكمال ، ينزع المؤمن نحو الفناء فى محبة الله ، بمعنى العمل على اكتساب رضاه ، لاعن طريق تجسيده فى ذواتنا ، ولكن بتطبيق السلوك الذى يليق بمشيئته .

هكذا يحقق المؤمن ترقية هامة بفضل المجهودات والأعمال الشخصية وقد صرح الله بهذا فى حديث قدسى : « لايزال عبدى يتقرب إلىّ بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى بها . ولئن سألنى لأعطينّه ، ولئن استعاذنى لأعيذنه »[1] .

يرتكز التشخصن على العقل ، إذا العقل هو القوى التى تسير القدرات على التحرر وعلى التأليف والانسجام . وللعقل دور أساسى هو تعليم الشخص ، بغية إصلاحه ، وتوجيهه . أليس العقل قدرات يجعلنا نعى ، وعياً واضحاً ، إلحاح وحدتنا وتناسقنا ، وتكييفنا مع العوالم (المادى والمعنوى والمجتمعى) إذ تعتبرها حقائق مشروعة

---

(١) البخارى ، صحيح .

وحتمية ترتبط بنا وفيما بينها؟ فكما أن الإنسان أكرم المخلوقات ، فالعقل أول المخلوقات : « أول ما خلق الله العقل »[١] (حديث) .

* * *

يفكر الكائن البشرى بطبيعته ، ويركز استقلاله الذاتى على فكره . فالمبادهة ، والاستقلال — الذاتى ، والعقل ، ذاك ما يكون الشخص ويسمح له بأن يفهم حتميات الطبيعة ليتجاوزها ، وأن يعارض جور الأفراد ليقضى على الاضطرابات المجتمعية . فلنأخذ مثالاً أكثر التصاقاً بموضوعنا :

الدولة جهاز إنسانى ، لكن كثيراً ما تجرّد الكائنات البشرية عن خاصيات الإنسانية . فى اللحظة التى تحطم الدولة استقلال الأفراد الذاتى ، تحول دون تشخصنهم . وحينما يصبح القوم غير مؤمنين بواجباتهم ضد الدولة ، مكتفين بواجباتهم نحوها ، إذ ذاك يتحول النظام إلى دكتاتورية واستبداد ، إذ هى التى تفكر وتشرع لهم . وعلى العكس من ذلك ، ليس لخليفة المسلمين أى فضل أو امتياز خاص ، فهو خليفة الله ما دام يخضع للشريعة ، طبقاً لمبادئ الكتاب والسنة. فى بعض الأوضاع ، يلجأ الخليفة إلى استشارة « أهل الرأى » والأكفاء من الأمة، فيلتزم بآراء أغلبيتهم وقد أصبحت قانوناً نافذ المفعول. إن الإسلام يوجب على كل مؤمن أن يراقب ممارسة السلطة ، وأن ينصح المسئولين ، كما جاء فى صحيح مسلم :

« الدين النصيحة !

قالوا :

لمن يا رسول الله ؟

قال :

لله ، ولكتابه ، ولرسوله ، ولأئمة المسلمين وعامتهم » .

عندما ولى أبو بكر الخلافة ، خطب فى الناس ، فقال :

« أيها الناس ! قد وليت عليكم ، ولست بخيركم . فإن أحسنت فأعينونى ، وإن أسأت فقومونى . الصدق أمانة ، والكذب خيانة ، والضعيف منكم قوى عندى حتى آخذ الحق له ، والقوى فيكم ضعيف حتى آخذ الحق منه . إن شاء الله لا يدع أحد

(١) انظر : السيوطى ، الجامع الصغير .

منكم الجهاد ، فإنه لا يدعه قوم إلا ضربهم بالذل .أطيعونى ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله فلا طاعة لى عليكم . قوموا إلى صلاتكم ، يرحمكم الله ! »[١].

هكذا وضح أبو بكر مبادئ الأخلاقية السياسية الإسلامية : المساواة أمام الشريعة ، بين الخليفة وبين مجموع أفراد الأمة ، فلا تجب الطاعة للخليفة. ولأولى الأمر إلا إذا خضعوا ، هم أنفسهم ،للحقيقة ولإرادة الله التى تتجلى فى المصلحة العامة : الدفاع عن الضعيف ضد استبداد السلطة ،والدفاع عن مجموع الأفراد ضد أى ظلم . إنها عدالة أفقية وعمودية .وبما أن الله هو منبع الأخلاقية الحق وضمانة شمول مبادئها ، وجب أن لا تكون « طاعة لمخلوق فى معصية الخالق» ، كما جاء فى حديث نبوى . ولكى لا تختلط الحدود بين العدل والظلم ، وبين الحق والباطل ،يجب على كل فرد من الأمة أن يمارس مراقبة ديموقراطية مباشرة على سير الأمور العامة . فالشريعة لا تكتفى بأن تحد من جموح إرادة الحاكمين وذوى الجاه والسلطان ،بل تحول دونه كى لا تصبح تلك الإرادة قانوناً نافذ المفعول تلزم به الأمة . بذلك تقف الشريعة حاجزاً ضد كل ما من شأنه أن يمس بالكرامة الشخصية فتختلط الأخلاق بسفاهة الأقوياء وشهواتهم . الأقوياء يمارسون السلطة ، لكن الشريعة سلطة عليا لا مفر من الخضوع إليها . إن الشريعة بفضل سلطتها ، تعارض كل اضطراب أو فوضى أو فتنة ، لأن « الفتنة أشد من القتل » (البقرة ٢ آية ١٩١) .فلن تستجيب الدولة لدورها الوظيفى الأصلى إذا هى لم تعكس إرادة الأمة ولم تخدم كل شخص ، ولم تخضع لمراقبة المجموع .

بالتوازى مع هذا ، فإن كل شخص من الأمة ملزم بمساعدة الدولة (الدولة إن عدلت) ، يتعاون معها ويخضع لها : « يا أيها الذين آمنوا ! أطيعوا الله ،وأطيعوا الرسول ، وأولى الأمر منكم » (النساء ٤ آية ٥٩) . ويقول النبى ، من ناحيته: « أوصيكم بتقوى الله ، وطاعة من ولى عليكم ،ولو كان عبداً حبشياً » (رواه الترميذى) .

* * *

يمثل الله ، التعالى وصفاء الضمير ، أما النبى فيهدى إلى الصراط المستقيم عن

---

(١) سيرة ابن هشام .

طريق الرسالة التى أوحيت إليه ، وبواسطة سيرته التى هى النموذج الأعلى للسلوك ؛ وأخيراً ، على المؤمن أن يخضع للدولة ، ولكن هذا الواجب الأخير يأتى فى الدرجة الثالثة ، نعنى أنه لا يكتسب معناه الحق إلا إذا قامت الدولة نفسها بالواجبات وكان للمؤمن حق المراقبة على سيرها . فواجبنا ، نحن الرعايا ، هو ألا نعارض ضميرنا أو الشريعة حينما نقوم بعمل ما ، ولو تعرضنا إلى سخط الدولة وبغيها . لكن ، بما أن الدولة تستمد سلطتها من احترام الشريعة ، لن يجوز لها أن تطالبنا بطاعتها إلا إذا كانت عادلة وتدافع عن العدالة . فكما قال الخليفة أبو بكر ، فى الخطبة التى سبق ذكرها : « إن أحسنت فأعينونى ، وإن أسأت فقومونى » .

إن الطاعة لا تتنافى واستعمال العقل ، والتقييم ، والحكم ، نعنى أنها لا تتعارض مع محاولة فهم الأوضاع . فالوعى نتيجة لممارسة الاستقلال — الذاتى : فالأفعال التى تموقفنا وتدمجنا فى الحياة كأفراد هى التى تجعلنا نتمتع بالاستقلال الذاتى ، لأنها تعيدنا إلى ذواتنا . فلا يرافق الوعى — بالذات فعالياتنا النفسانية إلا عندما توجد النية التى هى توتر باطنى (نفسانى) ، وأخلاقى ، ودينى ، فى الوقت نفسه ابتداء من هنا ، يعى الأنا ذاته كواقع موحد ومسئول ، إذن كأنا حر .

يحقق المؤمن السعادة بالتقوى وبالأعمال الصالحة ، حسب النية الحسنة والمعرفة العقلية . فالأعمال الصالحة لا تتعارض مع معرفة عالم المحسوسات ، والإسلام لا يعتبر المادة أو الجسد « شرا » أصليًا (يخالف فى ذلك الأفلاطونية المحدثة وأفلوطين وبعض الاتجاهات الصوفية) . إنه يعترف بالجسد ، وبالمادة ، كحقيقتين متلازمتين متكاملتين مع الواقع الروحى . لقد خلق الله العالم المادى خلقاً : « فلا هو بسقطة أو انحطاط ، كما عند أفلوطين والغنوصيين ، ولا هو بعالم موصوم بخطيئة . إنه صنع الإله الكامل [. . .] . فإذا كان الإلمام بالمبادئ العقلية هو الشرط الضرورى للفضيلة وللسعادة ، وجب أن يحصل ذلك الإلمام انطلاقاً من الحواس . فالمعرفة الحسية وحدها هى التى تسمح للروح أن تجسد ماهيتها »[١] .

---

(١) Pierre Thillet, "Sagesse grecque et philosophie musulmane", in *Les Mardis de Dar-as-Salâm*, Le Caire, 1958, p. 83 (Vrin, Paris).

٣
البيئة الأخلاقية المجتمعية

تعتبر « خطبة الجبل » للسيد المسيح ، أصدق تعبير عن الأخلاقية المسيحية وإننا لا نجد لها فى الإسلام ، مقابلاً ، لا آية قرآنية ، ولا حديثاً ، ولا مجموعة من الخطب النبوية ، ولو « خطبة الوداع » . فعلى من يريد أن يكوّن فكرة عن الأخلاقية الإسلامية أن يقوم بجمع عدد وافر من الآيات القرآنية ، وتوضيحها ، وتعزيزها بكثير من أحاديث الرسول ؛ إن عمل إحصاء كهذا جد واسع يتجاوز إطار موضوعنا . فلنكتف بنظرة موجزة .

* * *

رأينا ما للشهادة من أهمية فى الإسلام (ونعطى للشهادة هنا معناها الأعم) . إنها تبدو ، فى آن واحد ، أساساً أو نطولوجياً ومبدءاً أخلاقياً . إلا أن لـ « أخلاق » مفهوماً خاصاً فى الإسلام ، مغايراً لما يدل عليه فى الطقس المسيحى . جرت العادة أن يفرق النصارى بين الكنيسة كمجموع من المؤمنين ، وبين الكنيسة كسلطة كهنوتية ، كما يفرق بين الدين المسيحى والعالم المسيحى . هكذا تتخذ الأخلاقية أوجهاً مختلفة : يجب الخضوع لأوامر الإكليروس، وللأخلاق الدينية ، ولروح المواطنة . أما فى الإسلام ، فتأخذ الأخلاقية امتداداً يجهله الغرب : لا كهنوت ، ولا تمييز بين ما هو دينى وما هو علمانى، وتتسع روح المواطنة فتتعدى « الوطن » لتبلغ مستوى الشمول العالمى (الأمة الإنسانية)[١] .

يوحد الإسلام توحيداً متكاملا بين الإيمان ، والعبادات ، والمعاملات المجتمعية ، أى أنه لا يفرق ، مطلقاً ، بين الروحيات والماديات : فبقدر ما يتدخل فى الشئون العامة يتدخل فى الشئون الخاصة ؛ إنه دين « كلى » ، يهتم القرآن والسنة بالسلوك المجتمعى الأخلاقى ، وبالحياة القضائية والسياسية والاقتصادية، كما يهتمان بالحياة الدينية ، بله العالم الوجدانى : يهيمن الإسلام على الحياة اليومية ،

---

(١) جاء فى الأثر « لا وطنية فى الإسلام » ، كما يؤكد حديث نبوى : « كلكم من آدم ، وآدم من تراب » .

بكل معانيها ومجالاتها . فبالنسبة لوجود أى فرد ، يحصل الجمع بين تلك الأنماط بواسطة التحام طبيعي يعتبر جزءاً من الكيان الإسلامى نفسه . كل شيء يحدث على مرأى من الله ، و « رأس الحكمة مخافة الله » (حديث) . إن تلك المخافة تذكى ضمير المؤمن ، مما يجعل وعيه دائم اليقظة . فالله ، كما جاء فى القرآن : « معكم أينما كنتم ، والله بما تعملون بصير » (الحديد ٥٧ آية ٤) . بفضل ما للضمير الأخلاقى من حيوية وصفاء ، يعكس الحضور الكلى الإلهى ، هادفاً باستمرار إلى التجاوز ، وإلى التطلع الدائم نحو « نهضة جديدة » . لذا يرفض الإسلام استمرار فكرة « الخطيئة الأصلية » وعواقبها فى العالم ، فالجحيم والجنة جزاء « بما قدمت أيديكم ، وأن الله ليس بظلام للعبيد » (الأنفال ٨ آية ٥١) .

* * *

يؤمن الإسلام بالصيرورة : العالم والإنسانية يتطوران نحو نضج يتجلى فى التغيرات والاختلافات . إن التطور الإنسانى ، كما يتصوره الإسلام ، ليس فحسب استعادة تكيف مطلق ، كما يرى أصحاب التحليل النفسانى إذ يسعون إلى إدماج جديد للمصابين بالعصاب فى البيئة السوية ، بل هو تحرر وتجاوز الإنسان لذاته .

إن كل سيكولوجيا تهتم بالعلاج لابد من أن تتساءل :

ماذا يجب أن نغير ؟

هل العالم الخارجى (العادات ، والدساتير ، والأعراف ، والوسط) أم العالم الداخلى ، أى الإنسان ؟

على هذه الأسئلة ، أجاب القرآن :

« إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (الرعد ١٣ آية ١١) . ويضيف : « ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (الأنفال ٨ آية ٥٣) .

فلن يعترف المرء بصدق أية حقيقة إلا إذا عاناها ، شخصياً ، أو على الأقل إلا إذا نزع إلى تجسيدها فى حياته . أليس الإنسان « على نفسه بصيرة » ؟ (القيامة ٧٥ آية ١٤) .

ذلك هو الدور الهام الذى يلعبه الضمير الأخلاقى بالنسبة لمجموع التصرفات

الإنسانية . وحسب حديث رواه مسلم : « البر حسن الخلق ، والإثم ما حاك فى نفسك ، وكرهت أن يطلع عليه الناس » .

فتلك القوة الفعالة التى تقود النية ، وبالتالى أفعال المسئول الأخلاقى ، وتضىء علاقاته بالآخرين ، وعلاقات جميع الناس بالله ، هى ما يسمى فى الإسلام بالقلب ، إنه فى نفس الوقت ، مقر الحياة الباطنية ، ومقر الإلزامية الأخلاقية[1]. يتجلى هذا المظهر المزدوج ، بكل وضوح ، فى حديث أورده الإمامان ، أحمد ابن حنبل والدارمى أن الصحابى وابصة بن معبد الأسدى أتى النبى يسأله عن البر ؛ فأجابه الرسول : « استفت قلبك ! البر ما اطمأنت إليه النفس ، واطمأن إليه القلب . والإثم ما حاك فى النفس، وتردد فى الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك ».

---

(١) كلمة « ضمير » (بمعنى الشعور الأخلاقى ، الوازع) وكذلك لفظة « وجدان » (الشعور السيكولوجى) لم تظهرا فى اللغة العربية إلا فى جو الإسلام .

القسم الثانى

تحفظات وتساؤلات



الفصل الأول

التعالى

إن الصورة التى أخذناها عن الشخصانية الإسلامية ، فى القسم الأول من هذه الدراسة لا تخلو من إبهامات وثغرات . فالعروض السابقة تثير مشاكل من الأهمية بحيث لا يستطيع الباحث أن يغض الطرف عنها . سيعمل هذا الفصل على إبراز ما يبعث منها على الاضطراب مع توجيه البحث نحو ما يمكن أن يوصلنا إلى بعض الحلول .

يعتبر الإسلام الشخص كائناً خلقه الله ، قبل كل شىء ، ليعبده : « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » (الذاريات ٥١ آية ٥٦) لكن يجب أن نتساءل : ألا تحرم تلك الغائية الشخص من كل غاية — فى — ذاته ؟ وهل يترك هذا الاستلاب مجالاً لـ « شخصانية إسلامية » ؟

لو أن أصحاب « علم الكلام » حاولوا أن يردوا على هذا الاعتراض لما وجدوا إلا جواباً وحيداً هو : أن الله هو التعالى المطلق ، ومخلوقاته ليست جزءاً منه ، ولا فيضاً عنه ، ولا تجسداً لكينونته . الله خلق الإنسان ، والكون ، ولكن مفهوم « خلق » هنا يتجاوز الذهن الإنسانى . أليس دور الوحى ، فى واقعه ، إلا تعويضاً عن نقص إدراكنا ؟ ينير الوحى لنا الطريق الذى يسير بنا إلى أن ندرك التعالى الإلهى . فالوحى يوقظ مشاعرنا ويفتح وعينا على بشريتنا وطبيعتها المحدودة .

هذه الإجابة ، كما نرى ، عوضاً عن أن تحل المشكل المطروح، قد تثير مسألتين أخريين ليستا أقل إشكالاً : الأولى خاصة بالتعالى والثانية بالوحى .

فمن السهل على أصحاب الكلام ، وعلى أصحاب اللاهوت بصفة عامة ، أن يعترضوا بما يأتى :

« ما الذى يجيز لكم أن تضعوا مشكل التعالى الإلهى طبقاً لخطاطة من الأفكار والمقولات تكونت فى ميدان غير دينى ؟ »

بماذا تبررون موقفكم عندما تطبقون المنطق (الصورى ، أو الديكارتى ، أو أى منطق آخر) على ميدان المعتقدات ؟

فللإيمان منطقه الخاص ، كما للعواطف منطقها . وحتى فى الفيزياء ، ألا تتغير مقولات الفكر عندما ننتقل من العالم المتناهى فى الكبر (مثلاً : عالم الأفلاك) إلى العالم المتناهى فى الصغر (مثلاً : عالم الذرات والجراثيم) ؟ لذا كان من الملح بأن نفصل بين الحياة الذهنية الدينية ، وبين الحياة الذهنية فى الميادين الأخرى .

ربما كان رد المتكلمين ، هذا ، مقبولاً . فليس هناك ، لا مبدئياً ولا عملياً شىء يتعارض وذلك التمييز بين الميدانين . بيد أن المتكلم لا يفسر سر التعالى ، وبالتالى لا يحل المشكل المطروح . إنه رد لا يفعل أكثر من وضع المشكل فى منظار يختلف ومنطقنا المعتاد .

وأخيراً ، فحتى لو فرضنا أن المنكرين للمعنويات على حق ، واقتنعنا بدعواهم (أن كل ما ليس خاضعاً للحس والزمان والمكان يصبح موضع تساؤل وريب) جاز لنا أن نطالب أولئك المنكرين بأن يبرهنوا ، مثلاً ، على وجود الزمان بنفس منهجهم .

* * *

١

هل للزمان وجود ؟

سؤال يضعه الفلاسفة والعلماء واللاهتيون ، ولكن لا أحد استطاع ، منذ غابر « الأزمان » ، أن يعطى جواباً يريح قلق الفكر بخصوص هذا الموضوع ، فعندما ننظر إلى القضية ، نجد أن الماضى قد فات ، والمستقبل لم يأت ، ولا وسيلة لتثبيت الحاضر . أما « اللحظة » ، أو « الفترة » ، أو « الآن » ، أو « الحين » ، فلا يجوز لنا التحدث عن أيها إلا إذا اتضح لنا ، مسبقاً ، مفهوم « زمان » . إلى الآن أبحث فى الزمان . ولكن : ما « الآن » ؟ إنه « فترة » أو « لحظات » ، وهذا ليس تعريفاً ، بل دوراً وتسلسلا ، لأننا دخلنا فى حلقة مغلقة من المفاهيم ، كلها مجهولة لدينا ، ومع ذلك نحاول تحديد بعضها بالآخر !

ومن جهة أخرى ، لنا عن « الآن » صورة غامضة ، لأنه يدل على « شىء موهوم بين ماض انتهى ، ومستقبل لم يحصل بعد . ثم إن الزمان لا يقف لنثبت أقدام ومعالم « الحين » و « الآن » ، إنه تتالى .

فهل نستنتج من هذا أن الزمان غير موجود ؟

أنجعل لفظة « زمان » مرادفة لـ « عدم » ؟

طبعاً لا . إن الزمان موجود وجوداً نحسه ونحياه . إننا نتحرك ، والحركة تقتضى الزمان ، ولنا ذاكرة ، والتذكر يثبت « ماضينا » ، ولنا مخيلة ، والتخيل يفترض أنماطاً : الزمان الحاضر (حاضر العملية) والماضى الذى يأوى إليه التخيل ليقتبس أطراً للانطلاقات التصورية والمقارنات ، والمستقبل الذى تربده المخيلة مأوى للمشاريع المتخيلة .

فوجود الزمان ، وجود لاصق بوجودنا ، ولا يقبل العد والكم ، إلا بعد أن نحياه . إنه لحمة التأريخ ، ولكن لا تأريخ بدون تاريخ حى ، صار أو يصير[1] .

---

(١) انظر الفرق بين تأريخ ، وتاريخ ، فى م ، ف .

٢

الوحى

ذلك فيما يتصل بالتعالى . أما فيما يخص الوحى ، فباستطاعة المتكلمين أن يجيبوا هكذا : إذا أخذنا الوحى ، فى المعنى الذى نجده بالقرآن ، أصبحت المسألة أقل إشكالاً . هدف الوحى هو أن يرشد إلى الصراط المستقيم ؛ « فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون » (البقرة ٢ آية ٣٨) . فالوحى ، فى أساسه ، هداية وتوجيه ، وبهاته الصفة يعين الشخص على أن يتحقق ، أخلاقياً وروحياً ، ويتفتح داخل عالم حيث الله يدبر النظام ، ويهيمن على أسراره . ذلك أن سر الكون ومصير الإنسان لا يضعان لنا مشاكل محيرة ومقلقة فحسب ، بل يلجان بنا عوالم الغموض والعماء . وأمام هذا الوضع ، يتجلى دور الوحى فى أن يغمر المؤمنين باطمئنان ميتافيزيقى ، وأن يمنحهم الأمل ، فيجعلهم يتغلبون بالحياة الروحية على التمرد والعبث .

لا غرو أن الأنبياء المكلفين بتبليغ الوحى ليسوا سوى مرشدين ، بالنسبة لمجموع الآخرين الذين هم أنداد لهم (أونطولوجيا) وإخوانهم (إنسانياً) . لكن ميزة الأنبياء المرسلين الكبرى هى صلابتهم فى الدفاع عن الحق والخير ، بـ « الدعوة » المستديمة ، وبالسلوك اليومى ، فى كل عمل : إنهم هداة يجعلون من حياتهم نموذجاً قويماً يحمل معه شهادته على نفسه :

« وجعلناهم [الأنبياء] أئمة يهدون بأمرنا ، وأوحينا إليهم فعل الخيرات ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة . وكانوا لنا عابدين » (الأنبياء ٢١ آية ٧٣) .

إن لفظة « عبادة » ، الواردة فى هذه الآية ، لا تنحصر فى القيام بالشعائر الدينية ، وبترتيل سور من القرآن . فعبادة الله تكون ، أيضاً ، عن طريق الشغل كما يؤكده الحديث : « الخدمة على العيال عبادة » ولـ « عيال »، معنى ضيق ، وآخر يدل على مجموع الإنسانية ، كما يتضح ذلك فى حديث آخر : « الخلق

كلهم عيال الله ، وأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله »[١] . ويعد « عبادة » ، كذلك ، احترام القيم الأخلاقية والروحية ، على اختلاف المستويات . فالذى يعمل جاهداً على انفتاح شخصيته ، أكثر وأحسن ما يمكن من التفتح ، يعبد الله لأنه يصون رائعة من الروائع التى أبدعها تعالى : الإنسان . فالشخص ، عندما يؤنسن ذاته ويؤنسن ما يحيط بها ، يرمى إلى تحقيق الكمال والتعالى ، ليجعل من العالم شيئاً جميلاً ؛ و « الله جميل يحب الجمال » . فالمخلوقات الجميلة (أى التى تنزع إلى اكتمال الحسن) تشهد لمبدعها بالقدرة والروعة . إن الوحى يسهل السير فى الممشى الموصل إلى هذا النوع من العبادة ، كما يدلنا على الأنواع الأخرى ، العفوى منها والمقنن . فالكون ، بمجموعه ، مجال لا محدود لآيات الله : الصخرة ، وينبوع الماء ، والشجرة ، والنجمة ، والنملة ، والفكرة الناضجة ، كلها من آيات الله :

« تسبح له السماوات السبع والأرض ، ومن فيهن .

وإن من شىء إلا يسبح بحمده » (الإسراء ١٧ آية ٤٤)[٢] .

* * *

الاعتراض الممكن توجيهه هنا ، هو أن هذا لا يماشى المعطيات « العلمية » ولا يعتمد على أى منهج « علمى » .

يجوز للمتكلمين أن يسألوا بصدد الاعتراض السابق .

أيكفى لصنف من أصناف العلوم أن يصل إلى حد كبير من الدقة والتطور ، ليفرض طرقه فى البحث ، على الميادين الأخرى ، وينتصب رائداً ومعياراً ؟

فإذا كان لنوعين من المعرفة موضوعان مختلفان لزم أن يتوفر كلاهما على منهج مغاير ، بالضرورة ، لمنهج الآخر ، مهما بلغت درجة تطور هذا أو ذلك ، فنمو منهج ما لا يعطى كمعيار خارج ميدانه .

---

(١) يؤكد هذا رسول الإسلام ، مرات ومرات ، كما فى قوله : « الناس كأسنان المشط » . انظر المرشد فى الدين الإسلامى ، ج ٤ ، ص ٢٢ .

(٢) انظر كذلك : النور ٢٤ آية ٤١ – الحشر ٥٩ آية ٢٤ – الصف ٦١ آية ١ .

٣

فكرة الإلحاد

يؤمن المسلم بوجود الله ، وتلك تجربة ذاتية . فمن حيث إنها شخصية ، لا شيء يثبت لنا أن تجربة المنكر لوجود الله غير حقيقية . أليست هي كذلك ، تجربة شخصية يحياها الملحد ذاتياً وبصدق ؟ إذا كان الله موجوداً ، فهو موجود بالنسبة للجميع . فكيف جاز حصول إنكاره ؟ لقد أكد القرآن أن الله قد شاء أن يكون خافياً على البعض وجلياً بوضوح للآخرين : « هو الأول ، والآخر ، والظاهر والباطن » (الحديد ٥٧ آية ٣) .

فالله هو « الأول » ، أي منبع كل الموجودات (والملحد أحدها) ، وعن مشيئته تعالى تصدر كذلك الآراء والتجارب (كالشك في وجود الله) ؛ والله هو « الظاهر » ، أي بآثاره الدالة على وجوده (وهل الكفر إلا مظهر لعمليات تفكير شخص ينكر ؟) . فالملحد ليس بمسئول عن إلحاده ، لأن الله « باطن » ، فلا تحيط به الحواس ، ولا تصل إلى إدراك حقيقته العقول ، لأنها حقيقة متعالية . والقرآن يقر بأن إمكانية الشك والإنكار ضرورية لامتحان الإنسان والسماح له بالحياة والتعبير عن حريته الكلية . وليس رفض « المطلق » إلا تأكيداً لحرية المرء ، تلك الحرية التي يرتضيها الإسلام :

« وقل : الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ! ومن شاء فليكفر ! » (الكهف ١٨ آية ٢٩) .

فهل من حرية إذا لم يكن بمستطاع المرء أن يرفض كل فكرة قطعية تعسفية يسلم بها لأنها مسايرة للعادات السائدة ؟ فالقرآن يوبخ كل إمعة : « . . . ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها : إنا وجدنا آباءنا على أمة ، وإنا على آثارهم مقتدون » (الزخرف ٤٣ آية ٢٣) . ويضيف القرآن ، ساخراً من التقليد

والمقلدين : « قالوا : حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا » . (المائدة ٥ آية ١٠٤) ، « . . . بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون ! » (الشعراء ٢٦ آية ٧٣) . فالإسلام ، إذ عقت التقليد ، بمقت « الإيمان » الذى يسربله العماء الفكرى . إن وظيفة الوحى أن يبلور تجاربنا ، ويذكى الحدسيات والذوقيات ، ويصقل ما هو من طبيعة البرهنة العقلية ؛ « ليهلك من هلك عن بينة ، ويحيى من حى عن بينة » (الأنفال ٨ آية ٤٢) .

* * *

ليس من أدلة علمية على وجود الله ، أو نكرانه ، ولا يمكن ذلك . فالعلم ، على مستوانا ، لا يطمع فى أكثر من معرفة العالم (الذى هو موضوع العلم) . إن النسبية تسيطر على مجموع قدرات العلم ، فلا تترك له أى مجال ولا أية طاقة لينزع إلى المطلق . يتخذ الباحثون الكون بمجموعه (نعنى الطبيعة والإنسان) موضوعاً لدراستهم . لكن الإنسان والعالم كلاهما يمثل معضلة فى نطاق ذاته ، وفى علاقات كل منهما بالآخر : الإنسان ، والعالم لا يحملان تفسيرهما فى ذاتيتهما ، بل يتضحان معاً ، ويتجليان الواحد بالآخر .

من هنا ، نستنتج أن من كان لا يستطيع الأقل ، فبالأحرى أنه عاجز عن الوصول إلى الأكثر . وأمام هذا العجز المركب المربك ، ماذا يتبقى للإنسان لتهدئة قلقه الميتافيزيقى والفكرى إذا لم يكن يعترف بأن الله هو « الذى خلق السماوات والأرض ، وجعل الظلمات والنور » ؟ (الأنعام ٦ آية ١) .

يجتهد العلم ، ما وسعه الاجتهاد ، ليبرهن على صلاحيته الخاصة ، ولكن طبيعته الوظيفية تمنعه من أن يبرهن على ما هو أجنبى عنه . فالعلم ، إذن ، محاصر فى ميادين خاصة ، بالرغم من تعدد جوانبها ، لا تستطيع إرواء ظمئنا الميتافيزيقى ، ولا شحن ذهنيتنا بالسكينة ، ولا إبادة القلق من وجداننا . فأنى لهذا العلم أن ينفذ إلى استكناه المطلق فيثبت أو ينفى وجود الله ؟

* * *

يدعو الإسلام إلى التأمل والحدس واستعمال النظر كى يصل الإنسان إلى أن يمارس التجربة الباطنية لوجود الله « الذى خلقكم والذين من قبلكم ، لعلكم تتقون ،

الذى جعل لكم الأرض فراشاً ، والسماء بناء ، وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم . فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون ! » (البقرة ٢ آية ٢١ و ٢٢) .

ويضيف القرآن : « وفى الأرض آيات للموقنين ، وفى أنفسكم . أفلا تبصرون ؟ » (الذاريات ٥١ آية ٢٠ و ٢١) .

إن هذا النوع من التأمل الذى يدعو له القرآن تأمل خاص . فهو ، وإن حث على المشاهدة ، يتعمد عدم مخاطبة العقل المنطقى ، لأن المعقولية مكتسبة ، بوصفها حصيلة لتمرينات ، كما أن العقلانية ، هى أيضاً ، صناعة مكتسبة ، فأنى لهما حق التشريع فى ميدان أصيل كميدان الصميمية ؟ الحب لا يعترف بأى منطق ، ولن يستطيع أحد أن ينكر وجوده (باسم المنطق) ، والإيمان ، هو أيضاً ، حب يحيا ، وليس معادلة رياضية أو قضية منطقية : إنه كالحب : يعاش من الداخل ، فى تجربة شخصية فذة ، تجربة مساهمة ، ما دام ليس فكرة مجردة يلزم إدراكها . فيجب أن نحس ونحيا ما نريد إدراكه ، قبل العمليتين الأساسيتين لكل تفكير مفهومى : التجريد ، والتعميم .

إن نقطة البداية ، فى الحب وفى الإيمان ، هى الاستبطان : الشهادة المنبثقة من أعماق الكائن البشرى. إننا نبنى معارفنا التاريخية على شهادات الغير ، فلم لا يجوز لنا أن نؤسس اللاهوتيات على شهادات حية نعيشها ، مباشرة ، أو نشاهدها مجسدة فى سلوك وحياة الآخرين ؟ المحب لا يحتاج إلى برهنة ليقتنع بأنه يحب، فالمحبوب هو الذى قد يتشكك فى حب محبيه ، فيطالب بحجج على صدق الحب. والمؤمنون يحبون الله ، والله لا يحتاج إلى برهنة ليقتنع : « أو ليس الله بأعلم بما فى صدور العالمين ؟ » (العنكبوت ٢٩ آية ١٠) . فالشعائر الدينية لا ترمى إلى البرهنة على وجود حب وإيمان ، ولكنها تغذيهما باللحظات الممتازة التى يشعر فيها المحبون بحضور المحبوب ، بمتعة الاقتراب والحوار .

* * *

من ذا الذى يستطيع أن ينكر ، باسم العقلانية ، وجود « الحنين إلى الوطن » ؟ إنه شعور مشترك يثور ، هو أيضاً ، على التمنطق ، فلا يشك فى وجوده إلا من لا وطن له . كذلك الحنين إلى الله . فالله وطن المؤمنين : « الذين إذا أصابتهم

مصيبة ، قالوا : إنا لله وإنا إليه راجعون » (البقرة ٢ آية ١٥٦) .

فالذى لم يمارس ، مباشرة ، تجربة الإيمان ، لن يؤمن ، أبداً ولكنه ، كذلك ، لن يستطيع البرهنة على أن الإيمان عبث أو ليس واقعاً معاشاً .

ومن جانب آخر ، إذا لم يحى المرء وجود الله ، من باطنه ، ومن خلال تفاعله مع آيات صنعه تعالى ، لابد من أن تجابهه معضلات ميتافيزيقية ، فتلاحقه وتصارعه ، ويضطر للإجابة على مثل هذا السؤال :

« من يحيي العظام وهى رميم ؟ » (يس ٢٦ آية ٧٨) .

ويعقب القرآن السؤال بالجواب الآتى :

« يحييها الذى أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم [. . .] أو ليس الذى خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ؟ — بلى ! وهو الخلاق العليم » (يس ٢٦ الآيات من ٧٩ إلى ٨١) .

فوجود الله يتطابق والمعنى الذى نعطيه لحياتنا عندما نعرف كيف نكوّن أنفسنا : إنه السلام ، والرحمة ، والحكمة : « عالم الغيب والشهادة . هو الرحمن الرحيم . هو الله الذى لا إله إلا هو ، الملك القدوس ، السلام ، المؤمن ، المهيمن [. . .] هو الله الخالق ، البارئ ، المصور ، له الأسماء الحسنى » (الحشر ٥٩ الآيات من ٢٢ إلى ٢٤) .

قد تبلغ بعض المرئيات حداً من الضآلة أو الصغر حتى لا يقدر البصر على أن يراها . فهل ننكر ، مثلاً ، وجود الجراثيم لمجرد غيبتها عن الحقل البصرى ؟ إن بعض الآلات ، لقوة حركتها تتراءى لنا كأنها جامدة . فمثلاً ، يقل ، عند الركاب ، الإحساس بسير الطائرة النفاثة بقدر ما تزداد سرعتها . فسرعة الحركة لا تنفى وجود الحركة ، بل على العكس ، تؤكد تزايدها ، وإنها تخرج عن نطاق إدراكنا المباشر . فوجود الجرثوم ، أو الحركة ، أو السرعة ، موجود بالقوة وبالفعل ، ولكنه منعدم بالنسبة لمستوى عتبات إدراكاتنا الحسية . ففى محاولة إدراك وجود الله ، داخل تلك العتبات ، تناقض منطقى وتعسف على الحواس لا مبرر له .

* * *

إن ما تؤكده « الشهادة » ليس هو وجود الله ، لأنه وجود غير محسوس (وتلك خاصيته الصميمية): إنه وجود لا كالموجودات . فلِمَ يريد المتكلمون إخضاعه لعقل يتمنطق، ولعلم يغرق فى الكيف والكم ؟

فأما أن ينبثق الإيمان بوجود الله ، عن الوجدان ، عن القلب ، تلك المضغة ذات المنطق الخاص والمنهج الخاص ، وإلا تجمد مفهومنا لكينونة الله، ولم يعد الله الجوهر الأكبر ، جوهر كل الموجودات . فغلطة المتكلمين الكبرى فى كونهم لم يعوا هذا الفرق ، فأتت مناقشاتهم غير ذى خصب ، وبدون حرارة .

تكتفى الشهادة بأن تنفى تعدد الآلهة ، لتثبت وحدانية وجود الله . فالشهادة (فى صيغتها التقريرية ، بوصفها « نطقاً باللسان» ، طبقاً لقواعد صوتية ولغوية) تخضع لمنطق المحسوسات : تنفى التعدد حتى لا يحصل تناقض فى الاستنتاجات ، والوجود الأسمى يتمتع بالكمال ، ولا كمال مع التعدد ، إذن : « لا إله إلا الله » . ففى الشهادة تكامل بين نفى وإثبات بين « نعم » ثقيل الوزن ؛ و « لا » صارمة .

ومن جهة أخرى : إن ما تؤكده « الشهادة » لا ينال كامل الاعتبار إلا لأن المرء يتمتع بإمكانية النفى . فالاعتراف والنكران جانبان لنفس الفعالية التى يتعرف بها الإنسان على ذاته وهو يعى الأشياء . وإدراك شىء ما يكون، إما مباشرة ، أو بواسطة، واضحاً أو غامضاً ، تاماً أو ناقصاً . لكن ، مهما يكن الأمر ، ليس باستطاعة المعرفة أن تدعى أنها تصل إلى استيعاب الشىء المعروف استيعاباً شاملاً تاماً ، إذ كثيراً ما يتبقى مجال ممكن للتأويلات الخاطئة، وللمعرفة الناقصة : هكذا تتعرض حقيقة كل إثبات إلى درجة ما من الشك ، إن قليلاً أو كثيراً ، لكنها واقعية ، ولو على صعيد الحقائق العلمية :

« إنا عرضنا الأمانة على السماوات ، والأرض ، والجبال ، فأبين أن يحملنها ، وأشفقن منها ، وحملها الإنسان . . . » (الأحزاب ٣٣ آية ٧٢) .

ليعبر الإنسان عن الحرية ، أبى إلا أن يتحمل « الأمانة » : تقبلها بعزم قوى، فالتزم وأصبح مسئولاً ، أصبح مسلماً[١] . فلو أن الإنسان امتنع عن قبول

---

(١) من بين معانى لفظة « إسلام » الخضوع : الاستسلام لله ،واحترام الوعود مع الله ومع الآخرين ؛ الخضوع للمبادئ الأخلاقية والقوانين الطبيعية .
=

« الأمانة » ، عن طواعية وحرية ، لكان الرفض ، هو أيضاً ، نوعاً من الاختيار والحرية (بالرغم عن كونه ، من الناحية الدينية ، « جحوداً » و « كفرا ») .

* * *

من الممكن لمعترض أن يسأل :

أليس الإلحاد مظهراً للقضاء والقدر ، تلك القوة القاهرة التي لا مفر من ربقتها الغاشمة والتي تسد كل منفذ أمام الحرية ؟ فالملحد مقيد لا مخير لذا فهو مسئول .

نعم هناك مفهوم « قضاء وقدر » في الإسلام ، إلا أنه لا يتعارض مع الحرية الإنسانية . أكثر مما تتعارض هذه مع مختلف القوانين الدستورية التي تسير المنشآت ، ومع المراسيم الجديدة التي تصدر في كل عدد من أعداد « الجريدة الرسمية » ، لتنظم . وتقنن ، وتعقلن الحياة المعشرية .

نفس الشيء بالنسبة لبيئة تعترف بأن الله هو خالق الكون والمهيمن على مصيره وعلى مصير جميع الناس . فالله ، إما طاغية تعميه قدرته القصوى ، فيتصرف دون اعتبار أي قانون سلوكي . مرة « يشرّق » . وأخرى « يغرّب » . كما يشاء له استبداده المطلق . وإما أنه رب مدبر ، يلعب دوراً دون أقنعة ، حسب نواميس تسمح لكل مخلوق بأن يمارس الحرية والمسئولية . كامل الممارسة .

فالله، في الإسلام ، « يقدر » و « يقضي » ، طبقاً لتدبير محكم مسبق . وإلى حتمية حكيمة طبيعية فرضها في تسيير الكون : « فلن تجد لسنة الله تبديلا . ولن تجد لسنة الله تحويلا » (فاطر ٣٥ آية ٤٣) . إنها سنة ذات شمول واستمرار ، مما يجعلها قانوناً يطمئن له العلم والعقلانية : « سنة الله التي قد خلت من قبل ، ولن تجد لسنة الله تبديلا » (الفتح ٤٨ آية ٢٣) . فالفرق واضح بين إله يضع تصميمات محكمة ، ويدبر الكون على ضوئها ، وبين الـ (فاطوم Fatum) عند الرومان ، ذلك القدر الأعمى الغاشم ، والجبرية المتطرفة الهوجاء .

* * *

= يدل الجذر (س . ل . م .) على الخضوع وعلى السلامة (صحة الفكر والجسد) ، وعلى السلام والمسالمة . كل تلك المعاني ، في واقعها ، ترمي إلى الانسجام والتناسق مع الذات ، ومع الله ، ومع الآخرين ومع الكون .

الدين معطى وجدانى لا يعارض المنطق ، وإن كان لا ينجلى عن قياس . أو استنتاج ، أو استقراء . إنه معطى يتموقف فى مستوى القيم العاطفية التى ينطلق منها الشعور – بالذات حيث يتعرف كل فرد على آنيته وأناه ، ويؤكد وجودهما . فلمَ نركز إثبات الذوات ، بهذه الطريقة التى لا تخضع لمقولات المنطق (أو المناطق)[1] ، دون أن نرى فى ذلك حرجاً ، ونرفضها إذا أريد الاعتماد عليها فى إحقاق التجربة الوجدانية لوجود الله ؟

(فالأخراويات) والماورائيات ، والعلويات ، حقائق لا تمنطق بالطرق العادية . إنها من صنف الحقائق التى تُحيا ولا تُعرض مموضعة ، مثلها كمثل بعض الحالات الوجدانية العميقة ، بل مثلها كمثل الحياة ، سواء بسواء : إن الحياة تشبه البحر المحيط ، فى المد والجزر ، وفى صراع أمواجه اللا – منقطع ، ولكنه يستحيل علينا أن نحدد أية موجة لنجعل منها « الموجة – النموذج » ، مهما تشابهت مع أخواتها . فكثرة الأمواج ، وسرعة تجددها تجلوان كل موجة كـ « وحدة – فى – ذاتها » . إن البحر ، وهو يزأر موجاً ، يبهرنا بقوته وشبابه المدهشين.

الواقع أن الحياة لا تسرى ، عمليًّا ، إلا فى القلة القليلة من البشر : من ورائنا أكثرية « كانت » ولم تعد تؤثر إلا بثقل موتها ؛ ومن أمامنا أولئك الذين « لما يوجدوا بعد » و «سيوجدون » و « سوف يوجدون » ، ثم يوجدون . . . أما « الحاضر» ، فليس فيه إلا السائرون توًّا إلى مصير ذى بابين ، أولهما مفتوح على موت حتمى يحمله كل حى فى صميمية الحياة ، وباب مغلق يمكن للمنطق وللعلم أن يسمياه بـ « اللا – ندري » ، أو بسر الأسرار ، أو بمملكة الغموض . ويأتى الدين ، دون أن يناقض العلم والمنطق، فيعطى فروضاً يسكن إليها وجدان بعضنا . وكثيراً ما تكون فى تلك السكينة سعادة القوم الذين آمنوا فيزيحون حمل الغموض الثقيل .

* * *

العلم يلاحظ ، ويحكى ، ويصف ، والأخلاق تأمر ، وتنهى ؛ أما الدين فيجمع بين وظيفتيهما ، ويفتح مجالاً واسعاً لإيحاءات يمكن للعالِم وللأخلاقى وغيرهما

(١) قد اضطررنا لاستعمال كلمة « مناطق » ، كجمع لمنطق ، إذ يعرف الفكر المعاصر عدة أنواع من المنطق .

أن يستغلوها لمصلحتهما ولمصلحة الجميع . هذا مطمح الدين . إنه سبيل إلى الله ، على طريق الحرية : « لا إكراه فى الدين » (البقرة ٢ آية ٢٥٦) . فلو أن الإسلام بنى على الإكراه لتناقض وطبيعة الدين : كل مغامرة روحية وعاطفية لاتتم إلا بالعطاء والتجاوب بين التجربة الداخلية والأعمال ، أى بالنية الحسنة . « إنما الأعمال بالنيات » (حديث) .

عند الكثرة الكثيرة من الأفراد يتقبل الواحد ذاته بطريقة عفوية ، فيتحدث عن « أنا » ، وعن الـ « نحن » كمسلمات لا يتسرب إليها شك ، كمعطيات أولية من باب « السماء فوقنا » ، دون تساؤل عن كيف يتجلى الإنسان فينا ، ولا كيف نعى ذاتنا . إنهم يقنعون بتجربتهم العفوية .

* * *

اعتراض آخر : جاء فى حديث رواه البخارى ، وقد أشرنا إليه سابقاً ، أن الله « خلق آدم على صورته » فبما أن الإله لامتناه ، فى حين أن الكائن البشرى متناه ، كيف يجوز أن يكون الثانى على صورة الأول ؟[١]

هناك تآنى بين وجودات فى الزمان[٢] ، لا فى الأبدية والخلود . وهناك أحداث تتتابع إلى ما لا نهاية له ، ولكن على إيقاعات مختلفة . فإذا كان من صفات الله الخلود ، فالكائن البشرى يتحرك فى منظار لا منته ، منظار الـ « ما — بعد » أى « الآخرة » حيث تتمتع الأرواح ، هى أيضاً ، بالخلود . فالموت ليس إلا حدثاً ظاهراً ، ويتحلى الله بالقدم . لكن الإنسان ، وإن كان « حادثاً » فى تاريخ التكوين ، قد اكتسب قبساً من الأبدية لأن خلقه كان فيضاً مباشراً من روح الله القديم « وإذ قال ربك للملائكة إنى خالق بشراً من طين . فإذا سويته ونفخت فيه من روحى ، فقعوا له ساجدين . فسجد الملائكة كلهم أجمعون » (ص ٣٨ الآية ٧١ و ٧٢)[٣] . فالآية تدل على أن الله يتحدث عن الإنسان ولما يخلقه بعد « فإذا سويته » . إنه موجود « بالقوة » ، فى علم الله وتصميماته ، على صعيد « القدم » ،

(١) انظر ص ٥٤ من هذا الكتاب .

(٢) انظر : « تآنى » فى م . ف .

(٣) انظر ، كذلك : السجدة ٣٢ آية ٩ .

وأما وجوده « بالفعل » ، الوجود المحدث ، فسيتم بعد أن ينفخ الله فيه من روحه .

إذن طبيعتنا مزدوجة: أبدية وخلود، بالجوهر ؛ وحدوث متناه، بالوجود الآدمى .

وهذه الازدواجية لهى مصدر عطشنا الروحى ، وتوقنا إلى التعالى ، إلى تجاوز دنيوية الوجود ، واستبار ينابيع الوجدان الدينى ، وغير الدينى . إن الناس يشعرون باندفاع قوى نحو تجاوز الذات ، نحو ملء فراغ الوجدان ، وإذابة اليأس ، والقنوط ، والقلق ، والكآبة ، فى رؤية باسمة تجعلهم يأملون ويستأنسون بالذى لا حزب له ، ولا عصبية ، ولا جنس : ذلك الذى كان ، وسيبقى ، لا يؤثر فى جوهره مؤثروالذى جعل الناس بالتساوى الكامل ، وكأنهم « أسنان المشط » كما جاء فى حديث نبوى[١] .

لقد أعز الله الجنس البشرى فأبدعه بنفخ من روحه . و« النفخ من الروح الإلهية » ينفى حلول الله فى أية ذات بشرية ويصون تنزيهه ، وفى الوقت نفسه ، يصعد بالإنسان إلى الاتصال الروحانى بالله . فلا تجسيد للألوهية فى الإنسان ، فى أي إنسان ، ولا هجران وانفصام عن الخالق : إنه لنفخ تكرم به الله على البشر عامة ، ليظهر أفضليتهم على باقى الكائنات .

---

(١) المرشد فى الدين الإسلامى ، ج ٤ ، ص ٢٢ .

٤

موقف الشخص إزاء قدرة الله المطلقة

رمت محاولاتنا السابقة إلى تحديد مفهوم « شخص » فى الإسلام، من الجانب الأنطولوجى (المعطيات النشوئية) ومن الجانب الأخلاقى (أى فى علاقاته بالآخرين وبالعالم) ، لنبرز ما للشخص من حرية ترتكز عليها مسئولياته . وبعد أن حددنا معنى التعالى ، ومعنى الوحى ، ومفهوم الإلحاد والإيمان ، نتساءل الآن عن موقف الشخص (الكائن المتناهى) من الله (الكائن المطلق) .

* * *

يترتب ، على ما سبق ، مشكل آخر :

إن الشخص ، برغم استقلاله الذاتى ، وحريته ، وقدرته على المبادرات ، ومواهبه ، يبقى تحت تصرف مشيئة الله ، وهى مشيئة لا متناهية، ومطلقة ، وقديمة ، فى حين أن الإرادة الآدمية (على المستوى الدنيوى ، مستوى الوجود — بالفعل) متناهية ، ونسبية ، وحديثة . فطرفا المواجهة ، إذن ، غير متعادلين .

يجوز هذا الاعتراض ، من خلال رؤية مجردة : فلا شىء بقادر على الحد من قدرة الله المطلقة . لقد كان ممكناً له تعالى أن يطرح ، كلما شاء ، قضية حرية الأشخاص واستقلالهم — الذاتى ومواهبهم .

لكن نظرة ممعنة فى القرآن والسنة تجعلنا نستخلص أن إرادة الله ليست اعتباطية مخاذلة ، بل حكيمة مدبرة : خلقت نظماً ، وجعلت للكائنات أطراً وغايات . فما خلق الله « السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى »(الروم ٣٠ آية ٨) والشمس : « تجرى لمستقر لها » (يس ٣٦ آية ٣٨) طبقاً لقوانين طبيعية أبدعها الله عن إرادة وقدرة ، وأخضع لها سير الكون : « ولن تجد لسنة الله تبديلاً » . (الأحزاب ٣٣ آية ٦٢)[١] .

---

(١) انظر كذلك : الإسراء ١٧ آية ٧٧ — فاطر ٣٥ آية ٤٣ .

لقد أسبغ على الكون والكائن البشرى كل إمكانيات تحقيق الاستعدادات الفطرية التى وهبهما إياها . يرتبط الشخص طبيعياً ، بجسده ، والجسد مرتبط ، حياتياً ، بالعالم ، والعالم فى صيرورة . وإن الصيرورة لبعد من الأبعاد المشتركة بين الكون والإنسان ، وأداة وصل بين زمان الحدوث وبين الأبدية والخلود . لذا ، لا تناقض فى علاقات الكائنات (المحدثات) بإرادة الله الحى الباقى . فلو كان تناقض لما تعارف الناس على قواعد عامة ، ثابتة ، فى سير الظاهرات الكونية ، أى لانعدم « العلم » ، ولما تفاهم الناس فيما بينهم ، لأن التفاهم ينتج عن الاعتقاد بقوانين إنسانية وطبيعية لها الشمول والاستقرار . لا إنسان بدون بيئات إنسانية ، ولا بيئة بدون أطر ثابتة يحصل داخلها التطور والرؤى عن إنسانية الإنسان وعن الحياة .

القوانين التى تهيمن على سير العالم قوانين موضوعية ، قابلة للإدراك ، غير مشخصة: فى الإسلام لا يوجد إله ماء ، أو إله شمس ، لكن ، إله واحد يسبغ الانسجام والتناسق على مجموع الكون .

* * *

بما أن هناك إمكانية توقع الظواهر الطبيعية ، كان الإنسان مطالباً بأن ينسجم معها وأن يتبنى العالم بتكيفه معه . وأيضاً ، بما أن أفعالنا ترمى لأن تصدر عن قواعد عقلية ودوافع قابلة للفهم ، يلزمنا أن نكون مسئولين عنها ، خصوصاً وأن الله جعل البشر خلفاء له فى الأرض ، تمييزاً لهم عن بقية الكائنات ، وحتى عن الملائكة الذين سجدوا لآدم بأمر من الله : « أمن يجيب المضطر إذا دعاه ، ويكشف السوء ، ويجعلكم خلفاء الأرض ؟ » (النمل ٢٧ آية ٦٢) [١] . إنها سنة تجذرت فى الإنسانية منذ البداية إذ ما خلق الله أبا الآدميين إلا بعد أن قضى بتخليفه على الأرض ، وإلهامه منابع المعرفة، وعلم آدم ماجهله الملائكة . فكأننا أمام رؤية كونية« بروميسية»[٢] « وإذ قال ربك للملائكة : إنى جاعل فى الأرض خليفة [. . .] وعلم آدم الأسماء

---

(١) انظر ، كذلك (فاطر ٣٥ آية ٣٩) : « هو الذى جعلكم خلائف فى الأرض » .

(٢) نسبة إلى Promèthèe ، إله النار الذى تعتبره الميثولوجيا الكلاسيكية المؤسس للحضارة الأولى الإنسانية . فبعد أن أبدع الإنسان من طين ، سرق النار من السماء ليجعله حياً . فغضب عليه جوس (جوبيتر) رئيس الآلهة ، وعذبه شر عذاب .

كلها ، ثم عرضهم على الملائكة ، فقال : أنبئونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين . قالوا : سبحانك ، لا علم لنا إلا ما علمتنا ، إنك أنت العليم الحكيم . قال : يا آدم ! أنبئهم بأسمائهم » (البقرة ٢ الآيات من ٣٠ إلى ٣٣) .

هكذا امتزجت إنسانيتنا بنفحة إلهية ، إذ نفخ الله فيها من روحه ، ثم كرمها بالمعرفة ، وأسبغ عليها ثقته الكاملة فخلفها على الأراضين ، فالبشر خلفاء الله فى الأرض ، أى أنه تعالى قد نصبهم فيها مبدعين مسئولين[1] .

انتقاد هام آخر يمكن أن يوجه إلينا

إن الشخص برغم استقلاله الذاتى ، وبرغم فكر المبادرة ، والحرية ، والاستعداد الفطرى ، يبقى خاضعاً لتصرفات إلهية غامضة ومطلقة . ألا يجوز ، فى حق الله ، أن يطرح من جديد ، كما يشاء ، حرية الإنسان واستقلاله الذاتى واستعداداته ؟

إن هذا السؤال الهام يشبه الاعتراض السابق ، ولكن فى صيغة أخرى ومع إضافة عناصر جديدة .

لو حصل من الله مثل هذه التصرفات الاعتباطية ، لعارض الحكمة الإلهية التى تعكسها قوانين الطبيعة . فالله ، بمحض إرادته ، هو الذى قضى بأن تكون قوانين ، وقضى بأن يخضع لها سير الكون . « ولن تجد لسنة الله تبديلا » (الأحزاب ٣٣ آية ٦٢) .

يترك الله للكائن البشرى إمكانية اتباع استعداداته الطبيعية المحددة ، كما جبله عليها . فالقوانين التى تتحكم فى سير الكون « موضوعية » ، ومحسوسة ، وإن لم تكن شخصية . فليس فى الإسلام إله لكل ظاهرة من ظاهرات الطبيعة ، لكن هناك إله أوحد ينسق كل ما فى الكون ويدخل عليه انسجاماً تاماً .يلح توقع الظواهر الطبيعية ، على الكائن البشرى ، أن يتبنى العالم بالتكيف معه . وبما أن أفعالنا تعتمد

---

(١) لقد تعرض بعمق إلى تخليف الله للإنسان فى الأرض ، المفكر الإسلامى حسن صعب فى دراسته للإسلام والتيارات المعاصرة (دار العلم للملايين . بيروت) .

كذلك على قواعد عقلية ودوافع قابلة للفهم ، ترانا ملزمين بأن نتحمل مسؤوليتنا إزاءها .

لقد شاء الله أن يكون مدبراً ، وأنعم على الكائن البشرى بالعقل الذى هو إظهار للتدبير الإلهى وشهادة عليه (عن كونه تعالى هو المدبر الأعلى) . بحكم هاته الصفة ، يخلق الله النظام ، فى كل مكان ، بمعنى أنه يبدع الوحدة والانسجام مع التنوع اللانهائى .

* * *

قد يكون الانتقاد السابق جائزاً على مستوى انبثاقة الخلق البدئى ولما يتشخصن الكائن بعد : فلا موهبة ، ولا استعداد فطرى ، ولا حرية . وعلى العكس من ذلك ، بظهور الكائن البشرى ، يبتدئ تاريخ الوعى لأجل تشخصن الذات والأشياء ، قصد إدماجها داخل أفق شخصى . على هذا المستوى ، يقوم الله بدوره : إن أحسن هدية وهبها للإنسان هى العقل ، وجعله شاملاً بين جميع البشر . كثير من الفلاسفة المسلمين (الفارابى وابن سينا . . .) يؤكدون أن أول ما خلق الله هى العلة الأولى المطلقة : الفكر ، أو العقل .

يتكون الشخص بفضل الفكر وهو يصنع عالمه ، ويصنع العالم على مستواه بالإسهام فى الخلق الإلهى ، إذ يعمل على إكماله . فبفضل العقل ، يتعاون الإنسان مع الله ، ويصبح إنساناً آخر له كثافته الأنطولوجية مخلوق، إنه ، ولكنه يساهم فى كينونة العالم .

إننا فى عالم لم نخلقه ؛ ولكن كل شىء فى العالم يحتم علينا أن نبدعه فى حلة جديدة ؛ فنحن نلاحظ العالم ، ثم نغيره ، بل نلاحظه لنغيره . فكل نظرة نلقيها إلى العالم لهى بداية فعل جديد ، أو نسق تتولد فيه أفعال أخرى . إن العالم حدث ، والإنسان هو كذلك حدث ، وعن علاقة الحدث الثانى بالأول ، ينتج حدث ثالث يمنعنا من أن نبقى متفرجين ، إذ يحتم علينا أن نكون عاملين : نصنع ، ونصلح ، وننسق ، وننظم ما هو موجود لنجعل منه شيئاً كاملاً .

تلك هى المهمة المجيدة للإنسان ، أى « الأمانة » التى حمله الله إياها ، كما يقول القرآن : « إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال ، فأبين أن يحملنها ،

وأشفقن منها ، وحملها الإنسان » (الأحزاب ٣٣ آية ٧٣) . أجل ، ألم يعلّم الله آدم ، أبا البشر « الأسماء كلها »[١] ، أى جميع أسرار الخلق التى كان الملائكة أنفسهم يجهلونها ؟ هذا ما تفهمه الشاعر ، محمد إقبال ، وعبر عنه فى حوار « بين الله والإنسان » :

الله

« أنا خلقت هذا الكون ، من طين وماء ،
فجعلت أنت فيه إيران ، وبلاد التتار ، وزنزبارا .
من الأرض خلقت الصلب ، فكان صافياً ،
فصنعت منه السيف ، والسهم ، والبندقية .
كذا الساطور ، صنعته لقطع ما فى المرج من أشجار عالية ،
وصنعت القفص لحبس الطيور الشادية » .

الإنسان

« أنت جعلت الليل ،
وأنا صنعت المصباح .
أنت خلقت الطين ،
وأنا صنعت الأقداح .
خلقت الصحارى ، والشعاب ، والجبال ،
وهيأت الحدائق ، وكسوت الأرض وروداً وأزهاراً .
أنا الذى استخرجت من الصلد زجاجاً ،
وهيأت لى من السم ترياقاً » .

* * *

الشخصانية الإسلامية لا تجعل من الشخص « مونادة » روحية ، بالرغم من اعتباره معطى أوليًّا . إنه كائن كلى ، ومادة حية ، أى فكر ينفخ فى جسم ذى عقل . فإن يكن من فرق بين الروح والشخص ، فإنه بمثابة الجزء من الكل ،

---

(١) البقرة ٢ آية ٣١ .

أو المحتوِى من المحتوَى. فالشخصانية الإسلامية ، وإن كانت مقتبسة من الدين ، تمتنع عن الخضوع لأى اتجاه لاهوتى من شأنه أن يضع ، قبليًّا ، أفضلية للروح على الجسد ، أو للجسد على الروح . فالعقيدة ، قبل كل شىء ، التزام . والالتزام المقصود هنا لا يتعلق بالطقس الروحى فحسب ، بل يتعلق ، أيضاً ، بالظروف المادية والموضوعية التى تعيش فيها الأمة ، والإنسانية بأجمعها . فبين الإنسان وباقى الكون تسود غائية تعمل لصالح الإنسان : فمن أجل الكائن البشرى ، خلق الله العوالم ، والأشياء ، والكائنات .

* * *

هل هذا الاتجاه مثالى أم مادى ؟

إننا أمام شىء آخر يأخذ من المادية والمثالية ، على السواء، فهو تركيب يتكامل فيه الاتجاهان . لولا هذا التركيب لكان الإسلام روحانية تسبح فى الفضاء، دون جذور فى العالم .

* * *

الفصل الثانى

وضع المرأة

صعوبة أخرى ، أو الصعوبة الرئيسية : هى التى يثيرها وضع المرأة فى الإسلام . لقد تقدم أن قلنا إن المرأة مساوية للرجل . بيد أن الأحوال الشرعية الخاصة بها تؤدى بكثير من الباحثين إلى الاعتقاد أن ليس هناك تعادل ، مطلقاً ، معتمدين على ما يأتى :

(ا) بينما يبدو تعدد الزوجات مباحاً ، فإن تعدد الأزواج ، بالنسبة للمرأة ، على أى شكل ومهما كانت الظروف ، ليعتبر فحشاً وإجراماً يستوجبان أشد العقاب ، فى الدنيا والآخرة .

(ب) يسمح للمؤمن أن يتزوج بـ « كتابية » (دون إرغامها على أن تسلم) فى حين أنه لا يجوز للمرأة أن تتزوج بغير المسلم .

(حـ) ينفرد الزوج وحده بحق الطلاق .

(د) ويضاف ، إلى هذه القائمة ، أن النصيب الذى ترثه المرأة يقل دائماً عن نصيب الرجل : « يوصيكم الله فى أولادكم : للذكر مثل حظ الأنثيين » (النساء ٤ آية ١١ و ١٧٦) .

(هـ) ليس لشهادة المرأة نفس القيمة الشرعية التى لشهادة الرجل ، أمام المحاكم .

إذا كان هذا هو الوضع ، أيمكننا أن نتكلم عن « شخصانية إسلامية » ؟ نعم ، بكل تأكيد ، يكفى الرجوع إلى القرآن والسنة .

ا ـ تعدد الزوجات

يحض القرآن ، حضًا شديداً ، على الزواج الأحدى . ولنقتنع بذلك ، سنتأمل السورة المدنية . . النساء ٤ الآية ٣ و ٤ ، والآيات من ١٢٧ إلى ١٣٠ . وقبل ذلك فلنبد ملاحظات أولية .

* * *

لم يكن تعدد الزوجات قط لا واجباً ولا مستحباً . بل ، على العكس ، للزوجة الحق بأن تضيف ، إلى عقد الزواج ، شروطاً تلزم الزوج باحترام الزواج الأحدى ، فلا يضارها ، وأن يؤدى لها تعويضات فى حالة الطلاق .

وللزوجة أيضاً أن تطالب القاضى بفسخ الزواج كلما وُجدت أسباب مقبولة . مثلاً أن يعاملها الزوج بقسوة ، أو أن تتعرض لسب لاذع ، أو لخطر فى معاشرته ؛ وكأن يكون عاجزاً جنسياً ، أو أحمق ، أو مصاباً بمرض معد .

وأخيراً ، بإمكان الزوجة أن تطالب فسخ عقد الزواج إذا رفض الزوج أن يقاسمها فراشه عن إرادة ، أو أن يجعلها تعانى من تعسفاته الشبقية ، أو أن يرفض دفع المؤونة بما يلائم كرامتها .

لنتأمل الآن السورة(٤) ، « سورة النساء » . نجد فيها آيات كثيرة ، بعضها يتصل بتعدد الزوجات ، والبعض الآخر يتحدث عن الزواج بكيفية عامة . وافتتاح السورة :

« يا أيها الناس ! اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة ، وخلق منها زوجها ، وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء . واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام . إن الله كان عليكم رقيباً » .

فهناك ، إذن ، بين الجنسين ، فى أصل التكوين ، تساو مطلق ، تام ، يرتكز على روابط « المودة والرحمة » ، كما تؤكده آية أخرى : « ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها ، وجعل بينكم مودة ورحمة إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون » (الروم ٣٠ آية ٢١) .

بعد التمهيد ، تحدد « سورة النساء » العلاقات الزوجية : فى إمكان الزوج أن

يتخذ أكثر من زوجة ، على شرط أن يعدل تجاه جميع أزواجه : « فإن خفتم ألا تعدلوا ، فواحدة [. . .] ، ذلك أدنى ألا تعولوا » (آية ٣) .

وتشتمل « سورة النساء » على تعاليم أخرى تتعلق بالزواج وتعدد الزوجات : (الآيات من ١٢٦ إلى ١٣٠) « ويستفتونك فى النساء . قل : الله يفتيكم فيهن ، وما يتلى عليكم فى الكتاب فى يتامى النساء اللاتى لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكحوهن ، والمستضعفين من الولدان ، وأن تقوموا لليتامى بالقسط . وما تفعلوا من خير فإن الله كان به عليما »[1] .

كثيراً ما يتحدث القرآن عن الزواج بيتامى النساء لأنهن ، إن لم يحمهن الشرع ، تعرضن لبعض الأوصياء الذين يتزوجونهن طمعاً فى ثروتهن . فالإسلام يرمى ، بصفة عامة ، إلى حماية المرأة ضد كل محاولة تعسف أو ظلم من جانب الزوج .

« وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً ، فلا جناح عليهما أن يصالحا بينهما صلحاً . والصلح خير ، وأحضرت الأنفس الشح . وإن تحسنوا وتتقوا ، فإن الله كان بما تعلمون خبيراً » (النساء ٤ آية ١٢٨) . إن التقوى ، إذن، تتمثل فى الإذعان للأوامر الإلهية ، ولا يخفى على الله شيء من نياتنا أو أفعالنا . فالفضيلة الأساسية هى العدالة ، خصوصاً إزاء الزوجة :

« ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم ! فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة . وإن تصلحوا وتتقوا ، فإن الله كان غفوراً رحيما . وإن يتفرقا يغن الله كلاً من سعته ، وكان الله واسعاً حكيما » (النساء ٤ الآية ١٢٩ و ١٣٠)

* * *

من هذه الآيات يتضح موقف الإسلام إزاء تعدد الزوجات : فهو إذ يدخله من النافذة الضيقة ، يخرجه من الباب الواسع ، إن صح هذا التعبير . فالإسلام يصل بنا إلى تحريم ضمنى لتعدد الزوجات لكثرة ما وضع له من قيود ، كالمطالبة بالإنصاف ، والنزاهة بين جميع الزوجات ، وهذا من قبيل المستحيل : « ولن

---

(١) يجب أن تؤخذ كلمة « يتيم » ، التى وردت مرتين بهذه الآية ، فى معناها الواسع : إنها تدل على كل شخص ضعيف لا حماية له ، كاليتامى (فى المعنى الدقيق للكلمة) والمستضعفين ، عاطفياً أو مادياً ، أى الذين يمكن أن يستغلوا ، وكذلك الأقليات يجب أن تحمى كى لا تصاب بإهانة .

تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ، ولو حرصتم » . (النساء ٤ آية ١٢٩) .

فعلى الذى يرجو رضاء الله ويخاف الوقوع فى الظلم أن يختار الزواج الأحادى: « إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد » .(الذاريات ٥٠ آية ٣٧) . لذا توصل الكثير من المعتزلة إلى أن كل المحاولات لتحقيق العدل محكوم عليها بالإخفاق . فارتأوا القول بتحريم التعدد . احتراماً لأمر الله. ثم إن المستقرئ لتفسير « المنار » ليجد أن الأستاذ الإمام لم يكن بعيداً عن هذا الاتجاه . فهل من المتيسر لرجل (إلا أن يعزز بنور النبوة) أن يعدد الزوجات ويكون، فى نفس الوقت ، كريماً مع أهله ، تماشيا مع الحديث« ما أكرم النساء إلا كريم ، ولا أهانهن إلا لئيم» ؟[1] فإكرام الأهل لا يكتمل دون خلق سوى . و « العدل » منطلق كل الأخلاق، وإن« أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً . وخياركم خياركم لنسائهم »[2] .

قد اشترط فى إباحة تعدد الزوجات « ما يصعب تحققه،فكأنه نهى عن كثرة الزوجات.وتقدم أنه يحرم على من خاف عدم العدل أن يتزوج أكثر من واحدة»[3]

* * *

فلنأخذ النصوص المتعلقة بتعدد الزوجات ، دون تأويل ،وكما يفهمها المقلدون الحرفيون . فحتى فى هذه الحالة ، نجد أن الإسلام لم يكن « رجعياً » فى مواقفه من المرأة . لقد خطى بتحرير المرأة خطوات ثورية إلى الأمام.

من ذلك أنه حصر الحد الأعلى لعدد الزوجات فى أربع ،وقد كانت العادة من قبل لا تعترف بحد ، خصوصاً لدى البدو ، حيث لا قيود على الرجل .فى هذا الميدان . ونحن على علم من أن البدو قوم لم يكونوا يعرفون كيف يلجمون جموحهم.

وحرم الإسلام زواج الرهط (polyendrie) : تعدد الرجال بالنسبة للمرأة الواحدة.

كما قضى على زواج البدل (كان الرجال يتبادلون نساءهم،وطبعاً النساء يتبادلن رجالهن) .

وحرم زواج الاستبضاع (إلزام الرجل زوجته أن تطأ فراش فارس مرموق ،

---

(١) الترمذى .
(٢) الترمذى .
(٣) تفسير المنار ، ج ٤ ، ص ٣٥٠ ، ط ٤ .

أو نبيل عزيز اشتهر بشيم البدو المفضلة، وذلك رغبة فى استنجاب ولد يرث تلك الخصال) .

ونضيف : فى ميدان تحرير المرأة ، محاربة الإسلام لأعراف أخرى تعادى الكرامة الإنسانية ، مثل الإعضال (أى مهاجرة الرجل لزوجته ، لا يضاجعها لیرغمها على أن تتنازل له عن حقها فى المهر) .

وأخيراً ، بفضل الإسلام ، لم يعد الرجل يرث ، من جملة ما يرثه عن أخيه أو أبيه ، المرأة ، فيتزوجها دون صداق ، أو يتركها تتزوج غيره ويأخذ هو صداقها .

ب ـ المساواة بين الرجل والمرأة

تحتفظ المرأة باسمها (الاسم العلم) لأنه صميمي في « أناها » ، فلا تتنازل عنه لتحمل اسم زوجها . إن الزواج لا يضعف من شخصية المرأة، فهي ليست « مدام فلان . .م. وام ولادتها كذا . . . » ، بل إنها ، وستبقى ، كل حياتها، تحمل الاسم الذي حملته منذ الولادة . نعم، لكل امرأة الحرية لتعطى لنفسها أى اسم شاءت ، لكن ليس هناك في الإسلام قانون يفرض عليها أن تنسلخ عن شخصيتها لفائدة اسم الزوج .

ويحتوى القانون الشخصي للمرأة على كثير من الحقوق ، مثل الحق في الزواج، والحق في تكوين أسرة ، والحق في الإرث وفي الملكية الشخصية ويبقى الإرث والمكتسبات ممتلكات خاصة بها ، بكيفية مطلقة ، يحميها الدين ضد كل تدخل خارجي ، ولو كان تدخل الزوج نفسه .

لكن، بالرغم عن ذلك ، يلاحظ أن حظ المرأة في الميراث نصف حظ أخيها . ألا يعد هذا خللاً في مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة ؟

يتضح الجواب على هذا الاعتراض إن اعتبرنا أن الرجل هو الذى يؤدى المهر ، عند الزواج ، وأن المهر يصبح ملكاً شخصياً للزوجة ، بينما الزوج يتحمل وحده كل نفقات الأسرة ، وأن تحمل هذه التكاليف يمكن عده تعويضاً فيه نوع من العدل والمساواة[1] . فنظراً لما للمرأة من حقوق ، ومن حرية التصرف في ممتلكاتها ، يلزمها أن تتحمل المسئوليات المنوطة بذلك ، لتقوم بدور داخل الأسرة وداخل الأمة . فالواقعية الواعية « لأناها » وكثافته المجتمعية يرتكزان على مجموع الحقوق : إن المرأة شخص .

* * *

(١) انظر : محمد رشيد رضا ، نداء إلى الجنس اللطيف ، ص ١٠ ، وسعيد الأفغانى ، الإسلام والمرأة، دمشق (ط ٢ ، ١٩٦٤) ، ومحمد المهدى الحجوى، المرأة بين الشرع والقانون ، (الكتاب مرفوق بدراسة بالفرنسية) كذلك عن المرأة في الفقه الاسلامى ، دار الكتاب ، ١٩٦٧ الدار البيضاء .

بالإضافة إلى تحرير المرأة من نير القبيلة ، ومن العادات التابووية (tabou) ، ومن أعراف العصر الجاهلي [١] ، فقد أعطى الإسلام للزوجة حريات أساسية ، وخصها بإطار قانوني يمكنها من الحصول على حريات أخرى (الحقوق المدنية ، والحق في العمل . . .) . فبإمكان المرأة ، داخل هذا الإطار ، أن تكافح لتساير ركب تطور الإنسانية . يقرن القرآن ، دائماً ، المرأة بالرجل ، في كل الحالات ، فلم تعد شيئاً من أشياء الرجل، بل قرينته وكفءاً له. ويجب أن تتحقق هذه المساواة، في جو مفعم بحب خالص ، وتتبلور قداسة هذا الحب في أحاديث يمكننا اعتبارها إثارة ، وإلهاماً شعريًّا ، وتكريماً رائعاً لـ « المودة والرحمة » بين الزوجين [٢] :

« ما من رجل أخذ بيد امرأته يراودها إلا كتب الله تعالى له حسنة . فإن عانقها فعشر حسنات . فإن أتاها كان خيراً من الدنيا وما فيها . . » [٣].

« خيار الرجال من أمتي خيارهم لنسائهم . وخير النساء من أمتي خيرهن لأزواجهن ، يرفع لكل امرأة منهن كل يوم وليلة أجر ألف شهيد قتلوا في سبيل الله صابرين محتسبين . . . » [٤].

« . . . ما من امرأة حملت من زوجها حين تحمل إلا كان لها من الأجر مثل القائم ليله ، والصائم نهاره ، والغازي في سبيل الله تعالى . وما من امرأة يأتيها طلق إلا كان لها، بكل طلقة ، عتق نسمة ، وبكل رضعة عتق رقبة . فإذا فطمت ولدها، ناداها مناد من السماء : أيتها المرأة ! قد كفيت العمل فيما مضى ، فاستأنفي العمل فيما بقي . . . » [٥] .

* * *

---

(١) مثل: وأد البنات ، انظر القرآن : (التكوير ٨١ آية ٨ و ٩) . « وإذا الموءودة سئلت بأي ذنب قتلت » ، وكازدراء الأنثى وتفضيل الذكر : « وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم ، يتوارى من القوم من سوء ما بشر به : أيمسكه على هون ؟ أم يدسه في التراب ؟ » (النحل ١٦ آية ٥٨ و ٥٩) .

(٢) (الروم ٣٠ آية ٢١) .

(٣) عبد القادر الجيلاني ، الغنية ، ج ١ ، ص ٤٤ ، ط ٣ ، القاهرة .

(٤) نفس المرجع ، ص ٤٥ .

(٥) نفس المرجع ، ص ٤٤ .

بلغت المرأة بفضل الإسلام ، درجة عليا من التطور . ولئن كانت مجرد درجة ؛ فإنها درجة حاسمة . لقد حلت الفردية الدينية — والشخصية الشرعية محل الاندماجية القبلية ، فانفصل الفرد عن روح القطيع الجماعى ، وأضحى ذاتاً وموضوعاً ، فى اعتبار الفقه ، إذ يتوجه الدين إلى كل فرد من أفراد الأمة ، ويهتم القرآن والسنة والفقه بالمرأة نفس الاهتمام بالرجل . إنها روح ديموقراطية جديدة .

تتوجه المرأة إلى الله بنفس الشعائر التى يتعبد بها الرجل : « وإذا سألك عبادى عنى ، فإنى قريب ، أجيب دعوة الداع إذا دعان . فليستجيبوا لى ، وليؤمنوا بى لعلهم يرشدون » (البقرة ٢ آية ١٨٦) . فالله ، طبقاً لهذه الآية ، قريب من عباده (وعباد ، على إطلاق الشمول : الذكور والإناث على السواء) .

حـ – ثورة من الجذور

لكى لا نخرج عن الميدان الذى التزمناه ، نكتفى بهذه النظرة العامة على المشاكل التى تثيرها وضعية المرأة ، والتى يمكن أن توجه ضد الشخصانية الإسلامية . ولكنها ، فى الواقع ، ترجع جميعها إلى الأحوال القانونية للمرأة ، لا إلى وضعها ومصيرها كشخص .

المرأة مساوية ، كامل المساواة ، للرجل . فالشهادة التى تعد الركن الأول للإسلام واحدة ومشتركة بينهما . وتلك هى الحال أيضاً ، بالنسبة للأركان الأربعة الأخرى للدين .

نعم ، هناك بين الرجل والمرأة بعض الاختلافات ، إلا أنها لا تتصل ، مطلقاً ، بالجانب الأنطولوجى ، بل تنحصر فى الجانب القانونى الفقهى فقط : « يا أيها الناس ! اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة ، وخلق منها زوجها ، وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء» (النساء ٤ آية ١) .

فالمرأة تقرن بالرجل، كلما خاطب الله الناس. وهذا مثال ، من بين عشرات أخرى :

« إن المسلمين والمسلمات ، والمؤمنين والمؤمنات ، والقانتين والقانتات ، والصادقين والصادقات ، والصابرين والصابرات ، والخاشعين والخاشعات ، والمتصدقين والمتصدقات ، والصائمين والصائمات ، والحافظين فروجهم والحافظات ، والذاكرين الله كثيراً والذاكرات ، أعد الله لهم مغفرة وأجراً عظيما » . (الأحزاب ٣٣ آية ٣٥) .

والسنة ، كذلك ، تضم كثيراً من أمارات العناية بالمرأة ، نذكر منها خطبة الوداع حيث نجد عدة مقاطع هامة تتصل بموضوعنا :

« أما بعد ، أيها الناس ! فإن لكم على نسائكم حقاً ، ولهن عليكم حق . لكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحداً تكرهونه[١] ، وعليهن ألا يأتين بفاحشة مبينة[٢] .

---

(١) يدل الفراش ، كذلك ، على الشرف والشهرة . يعضد هذا ، الحديث الذى يطلب فيه من المؤمن أن لا يقف مواقف الشبهات .

(٢) الفاحشة هى الكلمة الخاصة بالفقه . فاستعمالها هنا يعضد مفهوم كلمة « فراش » فى التعليق السابق .

فإن فعلن فإن الله قد أذن لكم أن تهجروهن فى المضاجع ، وتضربوهن ضرباً غير مبرح ، فإن انتهين فلهن رزقهن وكسوتهن بالمعروف . واستوصوا بالنساء خيراً ! فإنهن عندكم عوان، لا يملكن لأنفسهن شيئاً، وإنكم إنما أخذتموهن بأمانة الله ، واستحللتم فروجهن بكلمات الله [. . .] اتقوا الله فى النساء ، وعاملوهن بالمعروف [. . .] » .

« أيها الناس ! اسمعوا قولى واعقلوه، تعلمن أن كل مسلم أخ للمسلم »[1] .

كذا تُعلى « خطبة الوداع » من شأن المرأة ، بيد أن الرجال ، ويا للأسف ! كثيراً ما كانوا ، فى معاملتهم معها، أنانيين يستأثرون بالامتيازات . حقًّا ، يلاحظ أن ذاك التعسف ظاهرة عرفتها الإنسانية على ممر تاريخها واختلاف أديانها ، فليست من خاصيات العالم الإسلامى . فبما أن كل الفقهاء ، إلا من ندر ، هم من الرجال ، فقد أوّلوا معطيات المشاكل من منظار الرجل أكثر من اللازم .

* * *

برغم ذلك ، إن وضع المسلمة وضع تحررى ممتاز ، إذا قورن بما كانت عليه المرأة العربية فى الجاهلية ، أو المرأة عند الشعوب القديمة « العريقة فى المدنية » .

كانت المرأة فى (أثينا) لاتعتبر إلا بضاعة من البضائع تستعمل فى المقايضات المختلفة . وكان للرومانى الحق فى أن يقتل زوجته ، وعبيده ، وإماءه . وسمح القانون بتعدد الزوجات ، مع إسناد سلطة تسيير القطيع النسوى إلى الزوجة الأولى . ونجد فى تاريخ الفرس نظاماً شبيهاً جداً بنظام الرومانيين . فإذا رغب الفارسى فى نكاح أمه ، أو أخته ، أو عمته ، أو خالته ، لم يكن يجد أية معارضة من القانون أو من أى أحد . وقد ساد الاعتقاد بأن الدم نجاسة ، فكانت المرأة ، كلما حاضت ، تضطر إلى الانعزال كى لا يقترب منها أحد ، لأنها دنس يحرم عليها مس أى كائن ممن يحيط بها .

* * *

(١) عن سيرة ابن هشام ، ج ٣ ، ص ١٠٢٣ تحقيق محيى الدين عبد الحميد، القاهرة، ١٩٦٣ .

نواجه الآن مشكلا آخر

بما أن المرأة مساوية للرجل ، من الجانب الأنطولوجي ، أيمكنها أن تكون نبية ؟

إنها مشكلة قد وُضعت ، أكثر من مرة فيما مضى ، فأكد كثير من علماء الإسلام المرموقين أنه قد أوحى إلى نساء . ولم لا يجوز ذلك؟ فبعضهن لم يكن ملهمات فحسب ، إذ هذا شيء طبيعي ، ولكنهن ارتفعن إلى درجة عليا من النبوة . وتدعيماً لهاته القولة ، نورد أسماء ممن أوحى إليهن ، مثل (أم إسحاق ، وأم موسى ، ومريم أم عيسى[1]) .

فليس من تبرير يجعل النبوة امتيازاً خاصًّا بالرجال . أليست النساء ، عند الله ، شقيقات للرجال ؟ فلن تكون أبداً قابلية الاكتمال خاصة بالرجال ؛ إن للمرأة ، مثل ما للرجل ، من الإمكانيات فى العمل على التجاوز الذاتى[2] .

* * *

قضية مساواة المرأة بالرجل نقطة ارتكاز فى كل اتجاه شخصانى ، لذا نرانا ملزمين بأن نتفحصها من جوانب مختلفة .

تتساوى المرأة مع الرجل ، كامل التساوى ، من حيث التركيب البيولوجى ، كما وضحناه سابقاً[3] . ونضيف ، إلى ذلك ، آية قرآنية نظنها بينة لاتبقى مجالاً للريب :

« والله خلقكم من تراب ، ثم من نطفة ، ثم جعلكم أزواجاً » (فاطر ٣٥ آية ١١) . كذلك التساوى من حيث التكوين السيكولوجى :

« ومن آياته أن خلق لكم ، من أنفسكم ، أزواجاً لتسكنوا إليها ، وجعل بينكم مودة ورحمة » . (الروم ٣٠ آية ٢١) . فالخلق قد حصل ، من نفس واحدة ، ليتكامل الزوجان ، فبنى الله علاقاتهما على الحب ، أى على « المودة والرحمة » ، وهى أمتن وأعمق عروة بين شخصين .

(١) ابن حزم ، الفصال ، ج ٥ ، ص ١٧ .

(٢) إمكانية نبوة المرأة مثال يظهر إلى أى حد يعتبر من الإجحاف أن نسم الأسرة الإسلامية بأنها أبيسية ؛ توجد ، إلى يومنا هذا ، مجتمعات إسلامية قريبة من المجتمعات الأموسية (نذكر منها الطوارق فى الجنوب الجزائرى) .

(٣) انظر : القسم الأول ، الفصلين ١ و ٢ .

وتتميماً لهذه المعانى ، نأتى بالآية الأولى من سورة النساء ٤ :

« يا أيها الناس ! اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة ، وخلق منها زوجها ، وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء . واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً » .

يطلق « زوج » على الذكر والأنثى (الرجل والمرأة) ، كما تنص عليه الآية ، فى خطاب موجه لآدم : «وقلنا : يا آدم ! اسكن أنت وزوجك الجنة ، وكلا منها رغدا ! » (البقرة ٢ آية ٣٥) .

وتتساوى النساء ، فى الأحكام ، مع الرجال من الجانب الدينى . فهن ، كما كانت تقول عائشة زوج النبي : « شقائق الرجال » . فالمرأة والرجل متماثلان فى الحقوق ، متماثلان فى الواجبات .

د ـــ الرجال قوامون على النساء

لا مناص لنا ، ونحن نقر بالنظرة الأصلية الأصيلة فى الإسلام ، من أن نلاحظ ، ويا للأسف ، أن كثيراً من المسلمين كانوا ، فى أغلبية الأزمنة ، يعملون على الحيلولة دون التساوى بينهم وبين المسلمات. فحتّى فى الاتجاه السلفى المعاصر (جماعة المنار) ، نجد مسحة محافظة تعطى أحكاماً عامة اعتباطية بغية « الدفاع عن الإسلام » ، أكثر مما ترمى إلى دراسة أحواله بتدقيق مجتمعى وتاريخى للواقع المعاش . إن التزام الأستاذ الإمام محمد عبده كان مناداة بإصلاح أخلاقى لا بإصلاح مذهبى ، حقّاً ، إن الحركة السلفية التى تزعمّها جماعة المنار نبرة و « تقدمية » فى دفاعها عن المرأة ، لذا قد يستغرب من كون محمد عبده ، بعد أن قرر مبدأ تساوى المرأة بالرجل ، يتراجع ليؤكد أن الأسرة والمجتمع فى حاجة إلى رئاسة ، وأن الرجل هو الأحق بها : « لأن الرجل أعلم بالمصلحة ، وأقدر على التنفيذ بقوته وماله »[1] .

ربما قيل عن هذه الأحكام إنها غير مدعمة ، لا منطقياً ولا اجتماعياً ولا بيولوجياً : فالرجل ليس (بكيفية مطلقة) « أعلم » من المرأة ، والتاريخ على ذلك شهيد ، وليس الرجل (دائماً) أقوى من المرأة ، ولا أغنى . ولنقتنع بذلك ، ما علينا إلا أن ننظر حولنا ! . .

فخديجة كانت أثرى (مادياً) من زوجها محمد ! والنبى الرسول نفسه يصرح بأن « ليس الغنى عن كثرة العرض ، ولكن الغنى غنى النفس » (البخارى ومسلم) . والقوة ، هى أيضاً ، ليست ميزة كافية للرئاسة والأفضلية ، فبسالة الجنود فى الحرب ليست بالحجة الكافية على التفوق الفكرى والأخلاقى ، أو على الدهاء فى التدبير المنزلى والسياسة العامة . وهذا واضح بين فى الحديث النبوى : « رجعنا من الجهاد الأصغر ، إلى الجهاد الأكبر ، جهاد النفس »[2] . فأمهات المؤمنين ،

(١) تفسير المنار ، ج ٢ (ط ٣) ص ٣٨٠ ، دار المنار ، القاهرة ، ١٣٦٧ .

(٢) وفى حديث آخر : « الجهاد أربع : الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والصدق فى مواطن الصبر وشنآن الفاسق » ، ابن نعيم ، الحلية ، انظر : السيوطى ، الجامع الصغير ، ج ١ ص ١٤٦ ، ط عبد الحميد حنفى .

بشهادة ما ورد فى « السيرة » ، كن أقدر من كثير من الرجال ، على « الجهاد الأكبر » ؛ « يا نساء النبى ! لستن كأحد من النساء إن اتقيتن » (الأحزاب ٣٣ آية ٣٢) .

فأمهات المؤمنين مفضلات إن اتقين . وفعلاً ، قد امتزن بالتقوى ، فكن خيراً من كثير من المؤمنين الصادقين ، وبالأحرى من مطلق الرجال !

إن مادفع بـ (المناريين) إلى أن يعطواالرجل حق الرئاسة(أى الإقرار بعدم المساواة ، من بعض الوجوه) هو، على ما يظهر ، حرصهم على تأويل الآية ٣٤ (من سورة النساء ٤) ، فجاء تأويلاً متأثراً بالنظام الأبيسى[1] ، وإن لم يقصدوا ذلك . نعم ، الآية تؤكد أن « الرجال قوّامون على النساء » ، لكن ، ما معنى « قوّامون » ؟

* * *

إن الجذر : ق . و . م . (ـ قام ، قياماً ، فهو قائم) الذى اشتق منه لفظ « قوّامون » يدل على العناية والاعتناء والحماية ، و « القيام » بشئون الغير ، كما قاله كثير من اللغويين . فـ : « قيام للشىء هو المراعاة للشىء والحفظ له [. . .] . ومن القيام الذى هو بالاختيار ، قوله تعالى: (الرجال قوّامون على النساء) وقوله : (والذين يبيتون لربهم سجداً وقياما) . والقيام فى الآيتين جمع قائم »[2] . فالرجال « قوّامون على النساء » ، أى يتكفلون بمصالحهم المادية ، ما دامت النفقة فرضاً على الرجل. نقرأ فى معجم مقاييس اللغة: « قام قياماً، إذا انتصب، ويكون قام بمعنى العزيمة ، كما يقال : قام بهذا الأمر ، إذا اعتنقه »[3] . تستعمل الديبلوماسية المعاصرة تعابير ، منها : « قائم بأعمال » ، وتعنى موظفاً ليست له أية سلطة مطلقة ، وإنما هو فى « خدمة » السفارة . ومن هذا الباب: قومت الشىء ، تقويماً ، وأصله « أنك تقيم هذا مكان ذاك . [. . .] . وهذا قوام الدين والحق، أى به يقوم » .[4]
فعندما « ينتصب » الرجل خادماً لأهله، يكون للبيت « القوّام » ، لا « الرئاسة » ، لأنه إذا جعل القوّام فى القمة لا فى القاعدة تصدع الكيان .

* * *

---

(١) انظر الأبيسية فى م . ف . (le patriarcat) .
(٢) الراغب الأصفهانى ، المفردات فى غريب القرآن ، ص ٤١٦ ، القاهرة ، ١٩٦١ .
(٣) أحمد بن فارس ، ج ٥ ، ص ٤٣ .
(٤) نفس المصدر ، نفس الصفحة .

لقد انزلق المفسرون من المعنى السابق إلى ما يصدر عنه من انحرافات ، فى وسط غير سوى مجتمعياً وسياسياً . حقاً ، قد أصبح الرجال، كما يصرح المناريون، « أعلم » و « أقدر » و « أغنى » من النساء ، عندما سيطروا ، بأنانية، على زمام السياسة والاقتصاد . فتفوق الرجال مغتصب ، وليس أصيلاً فى الطبيعة البشرية ، كما تبينه السيكولوجيا الحديثة . إنه تفوق كسبى ، فى مجتمع سادته الأبيسية المطلقة ، إلى حد أن النساء صرن كما يصفهن المناريون أنفسهم : « كالأتن الحاملة ، والبقر العاملة [. . .] فسق الرجال عن أمر ربهم [فى العالم الإسلامى] فوضعوا النساء فى هذا الموضع بحكم قوتهم ، فصغرت نفوسهن ، وهزلت آدابهن ، وضعفت ديانتهن ، ونحفت إنسانيتهن ، وصرن كالدواجن فى البيوت [. . .] فساءت تربية البنين والبنات ، وسرى الفساد الاجتماعى من الأفراد إلى الجماعات [. . .] لبث المسلمون على هذا الجهل الفاضح أحقاباً ، حتى قام فيهم اليوم من يعيرهم باحتقار النساء واستعبادهن ، ويطالبونهم بتحريرهن ومشاركتهن فى العلم والأدب وشئون الحياة . . . » [1] .

نعتقد أن الوضع سيبقى على هذا الشكل إذا لم تتحرر المرأة عملياً ، تباعاً لهدى الإسلام وما جاء به من الإصلاح ، نعنى إذا بقيت للرجل وحده اليد العليا فى الاقتصاد والسياسة ، أى السلطة المطلقة فى الأسرة والمجتمع ، وله وحده .

* * *

لقد حرر الإسلام المرأة من الوأد : « من كانت له أنثى فلم يئدها، ولم يهنها ، ولم يؤثر ولده عليها ، أدخله الله تعالى الجنة » [2] . وحرم الإسلام السبى ، والطيرة ،

---

(١) تفسير المنار ، ج ٣ ، ص ٣٢٣ — ٣٢٤ ، ط ٤ ، القاهرة ١٩٦٠. هاته التصريحات التى تمض على واقعنا المتخلف عن مبادئ الإسلام الحق ، وعن تقدم الحضارة المعاصرة ، مظهر من تقدمية محمد عبده ، وليست آراء بجموع المناريين . فالسيد محمد رشيد رضا يقف من قضية المرأة دون موقف أستاذه بكثير ، فتجده يبرر تعدد الزوجات ويؤيده ، كما يدافع عن « مزايا الحجاب » (انظر كتابه : نداء إلى الجنس اللطيف) ، انظر كذلك : المنجى الشمل : « قضية المرأة فى تفسير المنار » فى حولية الجامعة التونسية ، العدد ٣ سنة ١٩٦٦ ، ص ٥ إلى ٢٧) .

(٢) حديث نبوى نقله عن (تيسير الوصول) الأستاذ سعيد الأفغانى فى كتابه الإسلام والمرأة ط ٢ ، ص ٥٩ ، دمشق ، ١٩٦٤ .

إذ كان عرب الجاهلية يقولون : « الطيرة فى ثلاث : فى المرأة ، والدابة ، والدار » . فالإسلام ، بمواقفه تلك ، أعاد للمرأة كرامتها الإنسانية ، إذ سوى بينها وبين الرجل فى حد القذف ، وهو تساو فى العرض ، كما أقر الحكم بالقتل على قاتلها ، لأن دمها مساو لدم الرجل(١) .

ومنح الإسلام المرأة حقوقاً كثيرة ، على رأسها ، حق الحكم ، وحق الفتوى ، اعترافاً بأنها لا تقل عقلاً ودراية من الرجال(٢) . وتردد عثمان بن عفان ، فى أيام خلافته ، على بيوت أمهات المؤمنين مستشيراً فى شئون الدولة . فلقد نصحته مرة أم سلمة ، نصيحة فيها من النقد السياسى بقدر ما فيها من الوعظ ، فرد عليها الخليفة معترفاً مقدراً شاكراً : « أما بعد ، فقد قلت فوعيت ، ووصيت فاستوصيت ، ولى عليك حق النصتة . . . »(٣) فبينما كانت المرأة فى الجاهلية تورث وتباع ، أصبحت المسلمة ترث وتتمتع بحق الملكية الشخصية والتصرف التام فيها وتستشار فى تسيير أمور الدولة .

* * *

تلك هى المرحلة الأولى فى تحرير المرأة ، وإن لم تكن المرحلة الحاسمة والأخيرة .

فلو أن الإسلام أتى فى بيئة تسودها الأموسية(٤) لقفز قفزة أبعد فى تحرير وأنسنة المرأة ، ولانغمر فى الدفاع على الرجل ، لأن الرجل فى النظام الأموسى ، يكون لا حول له ولا قوة . إن الأخلاقية الإسلامية تجعل دين القرآن يقف دائماً إلى جانب المقهورين على أمرهم ، إلى أن يتغلبوا على الضعف والهوان . فالإسلام ، إذا هو لم يتخذ هذا الموقف ، لن ينسجم مع واقعيته التى تجعل منه « ديناً صالحاً لكل بيئة(٤) ولكل زمان » ، كما يعتقده مجموع المسلمين .

---

(١) بينما كان الرومان وغيرهم من الدول المتحضرة يبيحون للرجل قتل أزواجه .

(٢) انظر مثلا ابن الجوزى ، سيرة عمر بن الخطاب حيث يروى مناقشة تشريعية بين امرأة وابن الخطاب اضطر الخليفة فى آخرها إلى أن يعترف بخطئه ، فتراجع فى حكمه مصرحاً : « امرأة أصابت ، ورجل أخطأ [. . .] كل الناس أفقه من عمر ! » .

(٣) أمالى الزجاجى ، ص ١٢٥ ، ١٩٣٥ .

(٤) انظر : م . ف . matriarcat

النظام الأموسى نظام تسود فيه المرأة ، وتخضع الرجل إلى سلطانها ، لأن نفقة الأسرة والتسيير العام فى البيئة تحت مسئوليتها[١] . أما فى المرحلة الحالية من المدنية، وقد أصبح واقع كل البيئات يرمى إلى المساواة الاقتصادية والسياسية بين الرجل والمرأة، فالقضية توضع بشكل آخر :

لقد حققت الإنسانية ، أو أنها فى طور التحقيق ، ما يرمى إليه الإسلام من اكتمال فى المساواة . تشتغل امرأة اليوم ، وتنتج ، مثل الرجل ، وتنفق على المنزل والأسرة ، بما فيها الزوج والأبناء ، وتشارك المرأة أيضاً فى كل الفعاليات المجتمعية ، ومن ضمنها الأعمال السياسية .

* * *

نحن هنا لا نعطى أى حكم قيمة على هذه الأوضاع ، وإنما نكتفى بوصف ما هو كائن ملحوظ . لقد تحررت المرأة ، عملياً ، فلن يجوز ، دون تناقض مرير ، أن تبقى قوانين الحالة المدنية الخاصة بها ، دون مستوى الواقع . فمن المستغرب أن نحتج ، فى عام ١٣٨٧ هـ (١٩٦٧ م) بما جاء فى تفسير المنار ، من أن المرأة : « تنازلت ، باختيارها عن المساواة التامة ، وسمحت بأن يكون للرجل عليها درجة واحدة ، وهى درجة القيامة ، ورضيت بعرض مالى عنها »[٢] . إن امرأة اليوم ترفض « التنازل » ، فما الحل ؟

إذا أجزنا رئاسة الرجل ، كما يطالب بها المناريون ، انتقلوا بنا إلى الاستنتاج الآتى : « فإن نشزت (المرأة) عن طاعته (أى طاعة زوجها) كان له تأديبها بالوعظ ، والهجر ، والضرب غير المبرح ، إن تعين تأديبها . يجوز ذلك لرئيس البيت [. . .] كما يجوز مثله لقائد الجيش ولرئيس الأمة »[٣] . فطبقاً لأى حجة ، منطقية أو بيولوجية ، تعد المرأة جندياً والرجل قائداً للجيش ؟

ومن جهة أخرى ، بمستطاع المرأة أن تعكس معطيات الوضع فتتساءل : ما هى التدابير التى يجب اتخاذها فى حق الرجل الناشز ؟

لقد ضرب بعض الصحابة نساءهم ، فما كان من النبى إلا أن ينهى عن الضرب

---

(١) كانت المرأة فى (إسبارطة) تتمتع بحق تعدد الأزواج .
(٢) تفسير المنار ، ج ٥ ، ط ٣ ، ص ٦٧ – ٦٨ .
(٣) نفس المصدر ، نفس ص .

ويدين من يرتكب ذلك السلوك : « لقد أطاف بآل محمد نساء كثير يشكون أزواجهن ، ليس أولئك بخياركم »[1] فاحتجاج كهذا ليس عجباً من نبي يصرح : « خيركم خيركم لأهله ، وأنا خيركم لأهلي »[2] . وينصح ، بإلحاح ، في خطبة الوداع الشهيرة : « ألا فاستوصوا بالنساء خيراً ! »[3] .

إن الرئاسة تستلزم الطاعة ، والإسلام يصرح بأن « لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ». فهل من ضمان على أن الرجل لا يستعمل « رئاسته » إلا في الطريق السوي ؟ فالقرآن يحض على أن لا تعصى المرأة النبي ، لأن النبي رسول معصوم، فلا يطالبها إلا بالمعروف : « يا أيها النبيّ! إذا جاءك المؤمنات يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً ، ولا يسرقن، ولا يزنين ، ولا يقتلن أولادهن، ولا يأتين ببهتان يفترينه بين أيديهن وأرجلهن، ولا يعصينك في معروف، فبايعهن واستغفر لهن الله » (الممتحنة ٦٠ آية ١٢) .

فالآية لا تشترط ، في معاهدة المؤمنات للرسول ، بأن يعترفن برئاسة الزوج ضمن مقايضة يتنازلن بمقتضاها عن « المساواة التامة [...] ، ويرضين بعوض مالي عنها » ، كما جاء في تفسير المنار[4] . القرآن لا يطالبهن إلا بعدم الكذب ، ونبذ الشرك ، كما يطالبهن بالاستقامة .

فخصوم الإسلام يفترون عليه عندما يتهمونه بأنه لم يحفل بالنساء، وأنه يعدهن (في نظرهم) مجرد « أشياء » لمتعة الرجل .

إن الآية المتقدمة تنوه بهن وتدخلهن في حوار مباشر مع النبي الرسول ، ويدور الحوار حول أمر ذي شأن خطير : الإيمان ، وأخلاقية السلوك العام .

فما يسميه المناريون « بالرئاسة » و « القيادة » هو ما يعبر عنه البعض بـ « القوامة » إذ يؤكدون أن قاعدة سلامة الأسرة هي أن تكون القوامة بيد الرجل ، ويعطي المؤلف على ذلك ما يسميه بدلائل ، منها : « توقان المرأة إلى قيام هذه القوامة على

---

(١) ننقله عن سعيد الأفغاني ، نفس المصدر السابق ص ٥٥ .

(٢) الترمذي ، سنن .

(٣) ابن هشام ، سيرة ، ج ٣ ص ٤١٦ .

(٤) انظر هنا الصفحة السابقة .

أصلها الفطرى فى الأسرة ، وشعورها بالحرمان والنقص وقلة السعادة عندما تعيش مع رجل لا يزاول مهام القوامة»[١] . يلاحظ السيكولوجيون أن المرأة المعاصرة، على عكس ما كتبه هؤلاء ، تشعر بالحرمان كلما استبد الرجل بـ « القوامة » .

* * *

كثير من خصوم المرأة (وخصوم المرأة خصوم للإسلام ، بالضرورة) ، يحتجون بأحاديث لا يطمئن لها المنطق السليم لما فيها من تناقض ينبئ عن الزيف . . .

لقد اتخذ زعماء الإسرائيليات من وضع الأحاديث سلاحاً لتهديم الكيان الفكرولوجى الإسلامى . فـ « الحرب خدعة » ، وقد خدعوا الإسلام بتوجيه مبادئه على نحو مغاير لواقعيتها ، وبتقليص آفاقها . وإلى جانب الإسرائيليات ، تدخلت العوامل السياسية بين الشيعة والعثمانية وغيرهما من الطوائف الدينية التى تجندت لتحقيق أهداف سياسية . ومثال واحد يكفى للبرهنة على ذلك : تزعمت أم المؤمنين عائشة الهيئة المعادية لعلى بن أبى طالب ، إلى جانب طلحة والزبير وغيرهما من كبار أصحاب النبى . فاضطر المناوئون إلى عدم مواجهتها مباشرة ، لما تتمتع به من ثقة المسلمين، فهاجموها ، من الهامش ، بأحاديث تتهم المرأة عامة فى دينها : وعقلها ، وحسن تدبيرها . من ذلك الحكاية التى رووها عن أبى بكرة : « ما نجوت من فتنة وقعة الجمل إلا لما تذكرت من قول رسول الله: لم يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة » . حقاً ، يروى البخارى فى صحيحه حديثاً بالصيغة الآتية : « لا يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة » ، إلا أن التأويل الصحيح هو ما حمله عليه كبار الفقهاء ، من بينهم ابن حزم الذى قصر معنى الحديث على تجنيب المرأة « ولاية» أو رئاسة الدولة (أى الخلافة العظمى) فحسب ، أما بقية المناصب فيجوز للمرأة أن تتولاها ، دون أية معارضة شرعية[٢] .

إلى جانب وضع الأحاديث ، من لدن حركة الإسرائيليات والهيئات السياسية نجد عملية زيف ، من نوع آخر ، تحرص على تأويل أقوال النبى تأويلاً موجهاً مغرضاً . من ذلك ما روي عن عائشة أنه جاء رجلان فادعيا أن أبا هريرة يتحدث أن النبى كان يقول : « إنما الطيرة فى المرأة ، والدابة ، والدار » ، فطارت شقة

(١) فى ظلال القرآن ج ٥ ص ٦٠ ط ٢ .
(٢) فأبو بكرة ، إما أراد التدجيل على المسلمين ، انتصاراً لعلى ، وإما انخدع بحديث موضوع .

من أم المؤمنين فى الأرض ، وقالت : « والذى أنزل القرآن على أبى القاسم ! ما هكذا كان يقول ! إنما قال : كان أهل الجاهلية يقولون : الطيرة فى المرأة ، والدابة ، والدار »[1] .

فالاختلافات بين الرجل والمرأة (كالحيض ، والحمل ، والولادة ، والرضاع) اختلافات لا ينكرها الإسلام، إنها خاصيات فيز يولوجية لا تضعف القوى الجسدية لدى « الجنس اللطيف » ، بل تعطيه مناعة ضد كثير من الأمراض (نسبة طول عمر المرأة أعلى من عمر الرجل ، كما ثبت ذلك بالإحصائيات ، على المستوى العالمى) . ثم إن آلام الحيض، والحمل، والمخاض ، والوضع ، تكسب المرأة قدرة خاصة على تحمل الآلام لا يعرفها الرجل .

---

(١) الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة ص ١٢٣ .

هـ – بين الأموسية والأبيسية

ربما عارض بعضهم بما جاء فى تفسير المنار» من أن الله قد فضل : « الرجال على النساء فى أصل الخلقة ، وأعطاهم ما لم يعطهن من الحول والقوة . فكان التفاوت فى التكاليف والأحكام أثر التفاوت فى الفطرة والاستعداد »[١] .

إنه ، على ما يظهر ، اعتراض مردود على أصحابه . لأن العلم قد اكتسب معطيات كثيرة ومتنوعة لم تكن معروفة قبل الحرب العالمية الأخيرة ، فبالأحرى لدى معاصرى الأستاذ الإمام الذى قام بدراساته التفسيرية الاجتهادية فى أواخر القرن الماضى . لو عاش الأستاذ الإمام أحوال يومنا لكانت نظرته إلى الوضع غير ما كانت فى أوائل هذا القرن . تطبيقاً لمبدأ الاجتهاد الذى يقضى بوجوب « تغيير الحكم وتطبيقه على الحال الحاضرة » ، كلما حدث ما ترتبت عليه مفسدة فى زمن لم تكن تلحقه فيما قبله »[٢] . فالمجتهدون يعملون ، دائماً ، بالقاعدة الأصولية « درء المفاسد مقدم على جلب المصالح » . فنحن اليوم فى مفترق الاختيارات : إما أن نسهم فى تنظيم المساواة فنوجهها . وإما ستتم . بالرغم عنا . وفى اتجاه لن نرضاه ، ولن يرضاه الإسلام لنا .

* * *

إن ما رويناه عن تفسير المنار يعكس موقفاً تحريريًّا ، وفى الوقت نفسه مظهراً من مظاهر التشبث بالأبيسية ، عن غير قصد وبكيفية غير مباشرة . ولقد ثبت ، علميًّا ، أن اتجاه البيئة المتحضرة المعاصرة ينزع إلى القضاء على مواريث النظامين : الأموسى والأبيسى ، ليؤسس بنيات مجتمعية جديدة ، على معايير وقيم تفترض المساواة التامة بين الجنسين .

فما موقفنا من هذا ؟

* * *

السؤال يفرض نفسه على كل باحث ، مسلماً كان أو غير مسلم . فنحن ،

---

(١) ج ٣ ، ص ٦٧ .
(٢) ج ٤ ، ص ٣٥٠ .

كشهود عيان ، إذا أردنا أن نتجنب سياسة النعامة والعبث ، لزمنا أن نسجل الظاهرات المجتمعية فى البيئات المعاصرة كما هى .إنها تثبت (والأيام لا تزيد ذلك إلا تأكيداً) : أن النظام الأموسى قد دخل فى خبر كان ، كما أن كهولة عصر الأبيسية تهوى نحو الشيخوخة والهرم . لقد ظهر تفتح نظام جديد تتكامل فيه الأبيسية مع الأموسية ، داخل نسق جديد يخفق شباباً وحماساً . فلن يجدينا ، والوضع هو هذا ، أن نترك خرير نهر النظريات يلهينا عن تلاطم أمواج بحر الواقع. علينا أن نسترشد ، قبل فوات الأوان ، فنضع أقدامنا فى ممشاة نختارها ،عن دراية، تقينا المزالق . أليس الإسلام « صالحاً لكل زمان ومكان » ؟

* * *

تلك هى بعض مشاكل المرأة ، كما توضع اليوم، عرضناها فى نطاق إسلامى متحيّن (actualisé) . لكن ، إلى جانبها ، اعتراضات توجه إلى الإسلام ، من الخارج (بالإضافة إلى التى تعرضنا لها) نود أن نختم، مشيرين ، إلى إحداها لأنها أكثر التصاقاً بموضوعنا .

و – المسلمة والحياة الجنسية

يعتبر بعض الغربيين المرأة المسلمة شيئاً من متاع الرجل لا يتعدى أن يكون موضوعاً لشهواته ، إذ يرون أن أخلاقية الإسلام لاتخرج عن دائرة الجماع ، وأن ليس هناك، حسب رأيهم، ما يدعو الزوج إلى جمح غرائزه (الجنسية المتهيجة) [١] .

لقد تغافلوا عما يذكره القرآن من فضائل المؤمن الصادق ، مثل الطهر ، والتقوى ، والعفة . فهل من اللازم أن يستعمل القرآن كلمة « جمح » الشهوات ، أو ما يقابلها فى اللغات الأوربية ، بحروف لاتينية أو يونانية لنستطيع أن نؤكد أن فى الإسلام واجبات أخلاقية ؟ ! . . .

الإسلام واقعى ، لهذا يكره العزوبة ، ويرى فى الزواج حصانة ضد الزنى ومنبع المحبة والتضامن اللذين يولدان فى الأسرة ، ثم ينتشران فى مجموع الأمم . أوَليس التكيف مع الحقائق الإنسانية من الواجبات الأولى ؟ . . . فالحياة الجنسية تلعب دوراً أساسياً لدى الكائنات الحية ، وكل معارضة للطبيعة إخلال بالأجهزة المعنوية والنفسانية .

• • •

يحكى القرآن عن خطيئة آدم وحواء والأكل من الشجرة ، بيد أن الإسلام لا يؤيد الاعتقاد القائل بأنها خطيئة أصلية تتابع النوع البشرى الذى بات ، من جرائها ، ذا طبيعة فاسدة مدنسة[٢] . فالأهواء ، حتى الشهوانية منها ، والرغبات الطبيعية ، كلما كان إشباعها باعتدال وفى حدود العفة ، اتفقت مع الأخلاقية الإنسانية ، لأنها عناصر من صميم طبيعة الإنسان .

فالواقعية ، إذن ، تفرض على كل مجدد مسلم أن لا يخجل من الاهتمام الذى أعاره الإسلام للغريزة الجنسية : إن معطيات الدين الإسلامى فى مستوى الكائنات البشرية . فتفضيل الزهد والعفة على الزنى قاعدة من قواعد الدين الأساسية ، لكن العزوبة ، عن عقيدة وقناعة جنسية ، مكروهة ، لأنها معاكسة للطبيعة .

---

(١) من أولئك السيد Kem-Kamp ، الذى يذكره الأستاذ بوسكى Bousquet فى كتابه « الأخلاق والأخلاقية الجنسية فى الإسلام » ، ص ١٠١ باريس ١٩٥٣ .

(٢) سنحلل هذا الموضوع فى الفصل المتعلق بمشكل الشر (انظر ، فيما يلى، القسم الثانى الفصل الثانى) .

الفصل الثالث

الرق والذمة فى الإسلام

نصل الآن إلى مشكل أخير ، هو الرق والذمة :

كيف يمكن التحدث عن الشخصانية فى بيئة تسمح شريعتها بممارسة الرق والذمة ، برغم ما فيهما من حط بكرامة الإنسان ؟

* * *

١ – الاسترقاق

ألمْ تنف الشخصانية عن الرومان والإغريق ، باسم معادة الاسترقاق[١] .

حقًّا ، إن الإسلام ، فى بدايته ، لم يلغ الرق بكيفية نظرية مبدئية ، أو بأصح عبارة ، لم يستطع أن يفعل ذلك . فما قيل سابقاً عن المظهر الأنطلوجى والمظهر الروحى للشخص ، ينطبق تماماً على العبد وعلى الحر ؛ لكليهما روح ، من ماهية واحدة ، خلقها الإله الأحد ؛ وكلاهما عبد من عباد الخالق . فليس الفرق بينهما نوعيًّا ، وإنما هو عرضى لا يتجاوز الوضع المجتمعى والقانونى لكل واحد . على أن هذا الوضع القانونى قد دخلت عليه كثير من التعديلات الإصلاحية ، كما هو واضح فى مجموعة من الأحاديث والآيات . فتحرير شخص ما يعد تقوى وعملاً ذا قيمة أخلاقية عظمى : « . . . وما أدراك ما العقبة ! فك رقبة » . . (البلد ٩٠ آية ١٢ و ١٣) .

إن الإسهام فى تحرير الرقاب لأفضل ما تصرف فيه الزكاة . أما العبيد ، من غير المسلمين ، فيسترجعون كامل حريتهم وإذا نطقوا « بالشهادة » ، إذ الشهادة تكسب صاحبها الحرية . فإذا رفض العبد الدخول فى الإسلام ، تبقى له ، برغم ذلك ، إمكانيات أخرى للتحرر . يستحب للتائبين أن يحرروا الرقاب ، أو يساهموا فى تحريرها : « والذين يظاهرون من نسائهم ، ثم يعودون لما قالوا ، فتحرير رقبة من

---

(١) انظر : هنا ، ص ١٥ و ١٦ .

قبل أن يتماسا، ذلكم توعظون به . والله بما تعملون خبير » (المجادلة ٣٨ آية ٣)[١].

وإذا عامل سيد عبده معاملة سيئة ، وجب على القاضى أن يحرره ، دون اعتبار معارضة السيد . ولقد أوصى الله المؤمنين بأن يحرروا الرقيق بواسطة التعاقد : « والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم ، فكاتبوهم ، إن علمتم فيهم خيراً ، وآتوهم من مال الله الذى آتاكم » . (النور ٢٤ آية ٣٣) . إن العبد شخص . لذلك يحرم ، تحريماً قطعياً ، أن تمس كرامته أو أن يرغم على الفحش . فالإسلام يرحب ، أيما ترحيب ، بالزواج بالعبيد ، بقدر ما ينهى عن إرغام الأمة على البغاء : « ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ، إن أردن تحصناً ، لتبتغوا عرض الحياة الدنيا . ومن يكرههن فإن الله من بعد إكراههن غفور رحيم » (النور ٢٤ آية ٣٣) .

فبمجموع المواقف فى السلوك اليومى يعترف المسلم للعبد بكرامته كشخص إنسانى . والواقع أن ليس هناك إلا سيد، واحد أحد ، وعبيد : الله من جهة ، ومجموع البشر من جهة أخرى[٢] . فالسيد (أى الحر) مطالب بأن لا يخاطب الرقيق بلفظة « عبدى » أو « أمتى » ، بل يوصيه الإسلام بمخاطبتهما بـ « غلامى » ، و « خادمى » أو « خادمتى »[٣] . ويطلب منه ، كذلك ، أن لا يحمل العبد أعمالاً شاقة ، وأن يعامله بعدالة وإحسان : « وبالوالدين إحساناً [. . .] وما ملكت أيمانكم . إن الله لا يحب من كان مختالاً فخوراً » (النساء ٤ آية ٢٦).

ومن مظاهر هذا الإحسان أن يسامح السيد عبده سبعين مرة فى اليوم ، كما حض على ذلك حديث نبوى : إنها دعوة إلى الرفق والتسامح .

وإلى جانب هذا الاتجاه الإنسانى ، وهاته العناية التى يحيط القرآن بها الرقيق ،

---

(١) انظر كذلك : (النساء ٤ آية ٩٢) .

(٢) لم يستعمل القرآن قط الكلمات المشتقة من جذر (ر . ق . ق .) الذى يعبر على الاسترقاق ، والاستعباد ، والاسترقاقية ، بل استعمل جذراً آخر (ع . ب . د .) الذى يدل على العبادة (العبادة الخاصة بالله) ، والعطف ، والخضوع . وعندما يتحدث عن القضاء على العبودية والاسترقاق ، يستعمل الجذر (ح . ر . ر .) الذى تأتى منه الحرية ، والتحرير والتحرر ، عوضاً عن الجذر (ع . ت . ق .) الذى يعنى العتق والتسريح .

(٣) جاء فى باب العتق (البخارى ، صحيح) « لا يقل أحدكم : أطعم ربك [. . .] ولا يقل أحدكم عبدى وأمتى ، وليقل : فتاى ، وفتاتى ، وغلامى » .

نجد أحاديث تزيد ذلك تأكيداً . فكثيراً ما صرح الرسول بأن العبيد إخوان لجميع الناس : كان بلال أول مؤذن فى الإسلام، ومن أول الصحابة المقربين ذوى الصدارة مع أنه أسود البشرة ، عبد حبشي قد أعتق . وأخيراً ، يجب اعتبار العبد كواحد من أفراد الأسرة ، فيقاسم السيد وأهله اللباس والطعام[1] .

هكذا، قد بذل الإسلام مجهوداً كبيراً للتخفيف من عبء الاسترقاق وإضعاف حدته ، لا سيا للعمل على إرجاع الشخصية الإنسانية للعبد وجعلها واعية عنده ، ومعترفاً بها من لدن الآخرين .

---

(١) خصص الأستاذ (برانشفيك R. Brunschvig) بحثاً هاماً عن الرقيق فى الإسلام ، من وجهة نظر التاريخ والقانون والأخلاق (فى انسكليوبيدية الإسلام . ط ٢ الفرنسية مقال: « عبد » ، الكراسة ١ ، فصل ١) .

ب ــ الذمة

فى هذا النطاق ، من الطبيعى أن يتمتع أهل الذمة ، هم أيضاً ، بكامل شخصيتهم فى مظاهرها المختلفة : حرية الدين ، والحق فى الثقافة ، واحترام لغاتهم وأعرافهم وقوانينهم الشخصية . فمعابد ، ومقابر ، ومدارس ، ومحاكم أهل الذمة تتمتع بنفس القداسة التى لمساجد ومقابر ومحاكم المسلمين .

يضمن الإسلام للذميين حرمة الأشخاص ، والممتلكات الدينية والثقافية والمادية ، لأن شريعة القرآن تعتبر قانون الذمة نوعاً من الضيافة بتعاقد . فإن كانت قد فرضت على الذميين الجزية ، فذلك فى مقابل حمايتهم ، أى أن الجزية ضريبة يسهم بها الذمى فى تمويل المصالح العامة المشتركة .

فالذميون غير ملزمين بالتجنيد للدفاع عن الوطن المشترك ، فعلى جيوش الدولة أن تصونهم من كل عدوان .

يصرح النبى ، دون التباس : « من ظلم معاهداً ، وكلفه فوق طاقته ، فأنا حجيجه إلى يوم الدين »[1] .

وحتى قبل أن يصبح الذمى معاهداً ، أى مواطناً للمسلمين ، يلزم هؤلاء أن يحترموه ويصونوا مقدساته ، طبقاً لأوامر الخليفة أبى بكر ، مخاطباً أول جيش توجه للخارج محارباً : « . . . لا تخونوا ، ولا تغلوا ، ولا تغدروا ، ولا تمثلوا ، ولا تقتلوا طفلاً صغيراً ، ولا شيخاً ، ولا امرأة [. . .] وسوف تمرون بأقوام ، قد فرغوا أنفسهم فى الصوامع ، فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له ، وسوف تقدمون على قوم يأتونكم بآنية فيها ألوان الطعام ، فإذا أكلتم منها شيئاً فاذكروا الله عليها »[2] .

* * *

فلا يجوز قتل الذمى ، فى حال من الأحوال إلا إذا ارتكب الجريمة الكبرى ، لأن عقاب الجاسوس هو القتل ، كان مسلماً أو غير مسلم . إن التجسس ينقض التعاقد . فالفقهاء قاطبة يطالبون بعقاب أى أحد يظلم ذمياً ، ولكنهم يقررون أن المعاهدين أو الذميين ، إذا انتقضوا العهد أصبح حكمهم حكم الحربى ، فيحاربهم

(١) البلاذرى ، فتوح البلدان ، ص ١٦٢ .

(٢) الطبرى ، تاريخ ، ج ٣ ، ص ٢١٣ .

الإمام بعد بلوغهم مأمنهم . ذاك هو أوضح انعكاس للأخوة الإنسانية التي يفرضها الإسلام على كل مؤمن صادق نحو الذمى .

أما المعنى القانونى والمجتمعى للجزية ، فيتجلى فيما روى عن قائد الجيوش ، أبى عبيدة ، على عهد عمر بن الخطاب . حشد هرقل جيوشاً ، لمقاتلة المسلمين ، فاضطر أبو عبيدة أن يسحب قواته من مدن الشام ، وأمر عماله بأن يردوا إلى الأهليين ما كان أخذ منهم من جزية ، وأن يخبروهم :

« إنما رددنا عليكم أموالكم لأنه بلغنا ما أجمع لنا من جموع ، وأنكم قد اشترطتم علينا أن نؤمنكم ، وإنا لا نقدر على ذلك . وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم ، ونحن لكم على الشرط وما كتبنا بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم[١] » .

* * *

وأخيراً ، إن الذمة تساكن ، والتواجد يخلق روابط تعامل وتعاون ومودة ، بحكم المواطنة ، مما يقضى على العصبيات ، خصوصاً ونبى الإسلام يدين ويندد بالعصبيات : « ليس منا من دعا إلى عصبية »[٢] .

ثم هناك مبدأ نبيل آخر ترتكز عليه الأخلاقية الإسلامية : قداسة الجوار ؛ والذمى جار ، ففى الجامع الصغير للسيوطى ، أن نبى الإسلام قال :

« الجيران ثلاثة : فجار له حق واحد ، وهو أدنى الجيران حقاً [...] فأما الذى له حق واحد ، فجار مشرك لا رحم له ، له حق الجوار »[٣] .

---

(١) أبو يوسف ، كتاب الخراج ، القاهرة ، ١٣٠٢ ، ص ٨١ .

(٢) التاج الجامع للأصول ، « كتاب البر والأخلاق » ، نقلا عن المرشد فى الدين الإسلامى ، ج ٤ ، ص ٢١ .

(٣) ج ١ ، ص ١٤٦ ، ط عبد الحميد حنفى .

القِسمُ الثَالِث

أين نحن اليوم ؟

الفصل الأول

المنزلة بين المنازل

١

انسلاخ الثقافة الإسلامية عن تشخصنها

من السهل على الباحث إبراز المظاهر الإيجابية لثقافة ما والذروة التى بلغتها ، أكثر من كشف جوانبها السلبية . والأمر كان دائماً على هذا النحو فيما يخص الثقافة الإسلامية ، فالدراسات التى اهتمت بعلاقات تلك الثقافة بالحضارة الإنسانية ليس بالإمكان إحصاؤها ، غير أنه من المستحيل ، إلى حد ما ، العثور على تحليل موضوعى لتدهور تلك الثقافة[1] . حقًّا يتحدث الكثير من الباحثين عن « انحطاط العالم الإسلامى» ، غير أنهم يغفلون الأسباب الحقيقية لذلك الانحطاط ، وكثيراً ما ينسبونها إلى الإسلام فى ذاته .

سنحاول ، فى هذا الفصل ، أن نبين الأسباب التى تبدو لنا ذات أهمية أساسية لفهم ذلك الانحطاط . فارتباطاً بالموضوع ، نضع هذه الأسئلة :

— أيجوز ، منطقيًّا ، أن نلقّى مسئولية الانحطاط على « الإسلام » بوصفه ديناً ؟

— أم أن هذه المسئولية خارجية عنه، وقد تحملها باعتباره واقعاً تاريخيًّا وثقافيًّا ؟

— إلى أى مدى يمكن تحديد ما يتصل بالإسلام (كدين وكأجهزة فكرولوجية وتاريخية) وما يتصل بالمسلمين باعتبارهم كائنات بشرية تحيا فى أطر تاريخية ، ومجتمعية وجغرافية ؟

---

(١) انظر كتابنا : *Du Clos à l'ouvert* ، الدار البيضاء ، ١٩٦١ ، الحديث السادس .

على مثل هذه المشكلات يجب تركيز جهد البحث لكي يتسنى لنا أن نفهم ، بكيفية أعمق وأشمل ، ليس انسلاخ الثقافة الإسلامية عن تشخصها فحسب ، بل أيضاً ، انفتاحها ومآلها ، حاليًّا ، من إمكانيات .

* * *

سبق لنا أن تعرضنا لمسألة معارضة الإسلام القطعية لكل كنيسة ، كيفما كانت ، واستنتجنا من ذلك أن المعنى الأكثر دقة لـ « النزعة الإنسانية » فى الإسلام يتمثل فى تلك المعارضة للإكليريكية . بيد أننا نجد ، على العكس من ذلك ، بعض المؤرخين الغربيين يعزون سقوط الثقافة الإسلامية إلى انعدام « كهنوت تشريعى حى » أى كهنوت ينصب نفسه مشرعاً فى النطاق الزمنى ، وفى الميدان الروحى ، كذلك .

إن المسلمين ينظرون للمسألة على نحو مختلف : فلو أنهم تبنوا جهازاً يمسك باليد الواحدة السلطتين ، الزمنية والروحية ، لوقف حاجزاً بينهم وبين الإله ، ولما كان يمثل تقدماً بالنسبة للإسلام ، بل عقبة حقيقية أمامه . فعدم وجود الإكليريكية مصدر للحرية الشخصية ، ومنبع لإمكانية « الاجتهاد » فى الدين والدنيا . حقًّا ، إنها حرية ، ولكنها حرية بالنسبة للذين يرغبون فى بذل جهد للتفكير ، وللذين ينفقون العمل الضرورى ليزدادوا معرفة بالقرآن والسنة . . . فالإسلام يرفض أى جهاز كنسى ، لأن الأمر ، فى نظره ، هو عدم إمكان أى إنسان أو أية جماعة ، مهما كانا ، تجسيد « سر المصير » و « التعالى » .

* * *

إن المؤلم ، بالنسبة للثقافة الإسلامية ، هو أن الاجتهاد ، لم يحترم بصفة دائمة ، وعلى الخصوص من طرف « فقهاء » نصبوا أنفسهم ، بطريقة ما ، أوصياء على « التشريع » ، فكافحوا من أجل « التقليد » أى من أجل الإخلاص الأعمى للنصوص ، وهذا يعنى أنهم نبذوا التفكير ورفضوا كل جهد شخصى يرمى إلى التأويل ، والشرح وتكييف المعطيات التشريعية مع مقتضيات التطورات المجتمعية .

لقد كان التقليد انتصاراً للروح القطيعية ، فانتهى تفشى الاتجاه الشكلى

والحرفي بالقضاء على روح المبادهة والإجهاز على فكر النقد : تجمد الاجتهاد ، فقتلت النصوصُ الفكرَ[١] .

* * *

نظمت جامعات (بوردو) و (شيكاغو) تجمعاً عالميًّا عن « تاريخ الحضارة الإسلامية » ، تلبية لمبادرة طيبة من الأستاذين (فون غرانبوم Von Grünbum (من جامعة لوس أنجلس) و (روبير براشفيك Robet Brunschvig من السربون). لقد كان الموضوع الأساسي الذي دار حوله الجدال في تلك الندوة ، هو : « الكلاسيكية والانحطاط الثقافي في تاريخ الإسلام » .

لا يتضمن الكتاب حلولاً وإنما يطرح المشاكل ، بشكل واسع ، مشتملاً على شتى وجهات النظر ، فجاء دراسة غنية بالمحتوى والإيحاءات ، دراسة لم تحل إشكالاً واحداً (وليس هذا ما أرادت التصدي له) ولكنها وضحت المعطيات وفسحت المجال لأبحاث أخرى مقبلة[٢] .

* * *

تبدو الثقافة الإسلامية لكثير من الغربيين المعاصرين وكأنها ترسم منحنى ، على الطريقة المعروفة لدى (اشبنجلر) و (توينبي) و (سوروكين) في رؤاهم التشاؤمية والدائرية للتاريخ : تتقدم الإنسانية لتبدأ من جديد ، فكأنها تدور في حلقة . هل هذه النظرية الخاملة التي تذكر بـ « العود الأبدي » عند (نيتشه) تكفي لتفسير صعود الثقافة الإسلامية وانحدارها ؟ لا نعتقد ذلك ، لأن هذه الثقافة تفتحت سيراً مع « تطور مؤنسن »[٣] .

تأسست الثقافة الإسلامية بالفعل تحت تأثير عوامل شتى ، منها ما هو نابع من العالم العربي منذ القرنين الأول والثاني للهجرة (ق٦ — ٧م) ومنها ما يرجع لتأثيرات

---

(١) إننا مستبشرون بالحركة الاجتهادية المعاصرة ، برغم ما ينقصها أحياناً من توتر فعّال .

(٢) صدر في باريس كتاب يحتوي بحوث هذا التجمع ، سنة ١٩٥٧ تحت عنوان :

"*Classicisme et declin cultural dans l'histoire de l'Islam*", Paris, 1957, Ed. Besson.

(٣) نستعير هذا التعبير من جوليان هكسلي في كتابه :

Splendeur et Misère de l'Orient, Paris, Arthaud, 1955.

خارجية (الفرس، البيزنطيون ، واتصالات مع التقاليد اليهودية — المسيحية . .).

لقد كان هذا التفتح شديد السرعة لدرجة أنه ما زال يثير تساؤلات ، وأنه لمفاجأة حقيقية من التاريخ قل ما يجود بمثلها : صعود ثقافى لا يماثله فى السرعة إلا التدهور .

* * *

منذ القرن السابع الهجرى (الثالث عشر الميلادى) بدأ تدهور « الحضارة الإسلامية » . والأسباب هى : الانغماس فى الشكليات ، عبادة الماضى (العادة) مع رفض التجديد (فصار كل إبداع بدعة) . والمشكلة الآن هى معرفة إلى أى شىء يعزى هذا الركو دوالجمود الغريبان . ذاك كان هو الموضوع الأساسى لمناقشات تجمع (بوردو) الذى أشرنا إليه .

ذهب معظم المشاركين الفضلاء إلى أن أسباب هذا التدهور داخلية ، أى أنها أتت من المجتمع الإسلامى نفسه . يرى الأستاذ (لويس جاردى Louis Gardet) ، وهو عالم ذو اطلاع واسع فى الإسلاميات ، أن أطر التفكير فى المجتمعات الدينية ، سرعان ما أصبحت متصلبة لدرجة أن أى نقد لم يمكنه بعدئذ أن يحطمها ، بله أن يصلحها ، ويرى كذلك أن انعدام وجود كهنوت تشريعى حى قد ساهم فى حركة التجمد تلك . فالخليفة لا يتوافر ، مطلقاً ، على السلطة الروحية : « إنه الحاكم الزمنى المكلف بأن يجعل القوانين السياسية — الدينية سائدة فى الجماعة » (ص٩٩).

أما الأستاذ (شارل بيلا Ch. Pellat) ، فبعد أن درس التدهور فى النطاق الأدبى ، ذهب إلى أن الانحطاط حدث فى القرن العاشر ، وكان مصدره الازدواج اللغوى : فمنذ القرن السابع عشر الهجرى (الثالث عشر) غدت اللغة العربية لغة ميتة ، إذ أصبحت مجرد كليشيهات ، وحشو ، وصيغ جامدة .

إن هذه « الأسباب الداخلية » تطفو فى الفراغ إذا لم ترتبط بـ « الأسباب الخارجية » ، نعنى إذا لم ترجع تدهور الثقافة الإسلامية إلى عوامل جغرافية ، وإلى وضع العالم الإسلامى فى السياق العالمى للعصر . فبدون التعرض إلى هذه العلاقات والتأثيرات ، لن نستطيع فهم التنظيم السياسى ، ولا بنيات الاقتصاد والمجتمع التى تمثل ، فى آن واحد ، أسباب ونتائج التدهور الثقافى فى تاريخ الإسلام .

نعم ، لم يعط تجمع (بوردو) الأهمية الأولى « للأسباب الخارجية » ، ولكنه لم يهملها : لقد انتبه إليها (جاردى) خلال دراسته (ص ٩٣) ، كما أعطى الأستاذ

(أرمان أبيل A. Abel) تفسيراً جغرافيًّا (ص ٢١٠ – ٢١٣)، وكذلك الأستاذ (كلود كاهن C. Cahen) الذى خصص كل عرضه لهذا الموضوع .

* * *

قلما تعرض الدارسون إلى هذه العوامل البالغة الأهمية والتى لا ينبغى غض الطرف عنها . إن تفسيراً ينبنى على إبراز الأسباب الخارجية يرضى المؤرخ الموضوعى الذى يلتزم بالبحث عن الحقيقة إلا أنه لا يحظى برضى ذلك « المؤرخ » المتحيز للاستعمار والذى ينصب نفسه مؤرخاً لكى يبرر استغلال العالم الإسلامى .

حقًّا ، إذا كان الإسلام يحمل فى ذاته جراثيم انهياره ، وإذا كان مصاباً بالعمى أمام الواقع ، وبالعجز عن التطور . فكيف تمكن ، منذ بدايته ، أن يساهم بكل سطوع وقوة ، فى تفتح ثقافة جديدة وفى تجديد الحضارة الإنسانية ؟ لقد كان عنوان تدخل الأستاذ (كلود كاهن) : « العوامل الاقتصادية والمجتمعية التى أدت إلى الشلل الثقافى فى الإسلام » (ص ١٩٥) ، وهذا العنوان يعطى مفتاح جواب على تساؤلنا .

* * *

لا يمكن أن يتجاهل مؤرخ الثقافة الإسلامية أن هذه الثقافة تميزت فى القرون الأولى للهجرة بـ :

– المرونة والسلاسة ، الأمر الذى جعل مباشرتها للحقائق التاريخية والمجتمعية أكثر ضمانة لحيويتها وانتشارها .

– الأساس المجتمعى الواسع .

بيد أن عوامل خارجية جديدة ، خصوصاً منها عوامل اقتصادية ، انبثقت تعبث التوازن . فإذا نظرنا للمسألة عن كثب ، بدا جليًّا أن فى تاريخ العالم الإسلامى ، كما يؤكد ذلك (الأستاذ كاهين)، نوعاً من التوازن بين « المنحنى الاقتصادى والمنحنى الثقافى » (ص ١٩٧) . ومع الزمن ، انحصرت هذه الثقافة بعد تجزئة الإسلام السياسية ، وبالتالى بعد تجزئته اللغوية : لقد كان هذا بداية لا مركزية الإدارة واختلال البنيات المجتمعية . تبلورت إذ ذاك النزعات الإقليمية الشعوبية ، وتفككت

الثقافة الإسلامية ، وأخيراً : « إن تعدد اللغات . فى العالم الإسلامى، حيث لم تعد اللغة العربية الفصحى ، فى أغلب الأحوال ، سوى لغة مدرسية ؛ قد أضر بالاتصالات وتجلى فى تخلف ثقافى . فالفارسيون لم يتمثلوا بكل التراث العربى . كما أن الأتراك ، فيما بعد ، لم يهضموا لا التراث العربى ولا التراث الفارسى » (ص ٢٠٠) .

* * *

ذكرنا ، منذ حين ، أن معظم المشاركين فى ندوة (بوردو) يعزون التدهور الثقافى الإسلامى إلى أسباب نابعة من الإسلام ذاته . إن وجهة النظر هذه قابلة للمناقشة ، ولقد سبق لنا أن ناقشناها ، فى مكان آخر[١] ، فأبرزنا بعض الأسباب الخارجية التى أدت إلى ذلك التقهقر .

من بين تلك الأسباب الخارجية ، التصوف . فبما أن مصدر التصوف غير إسلامى[٢] ، فقد غير الروح الأصلية للإسلام وغزا سائر بنياته . مع المتصوفين « المحترفين » بدأ المسلمون يستسلمون لأنواع شتى من القدرية العمياء (تواكل ، وطرقية ، واعتقاد فى تفاهة الزمن وفى لا واقعية الكون . . .) ، فكانت النتيجة هى « الزهد » فى العالم .

إن انصراف الصوفية عن العالم إلى حياة أشبه ما تكون بالرهبانية . والانغمار فى حياة الطرق والزوايا سارا فى اتجاه معاد لكل تطور ثقافى ، أو تقدم ، فاختلفا عن قصد أو غير قصد ، مع توجيهات القرآن والسنة . إذ ينبغى لنا أن لا ننسى ، كما يذكرنا بذلك الأستاذ (لويس جاردى) ، أنه ليس للتصوف فى الإسلام « سوى وضع هامشى بالنسبة للعلوم الدينية الرسمية » (ص ١٠٤) . وهل من غرابة فى ذلك ؟ إن معظم الأفعال الصوفية غير إسلامية ، إن لم تكن ، فى جل الأحيان ، ضد الإسلام . ولذلك قاومها كثير من المفكرين ، كالإمام ابن تيمية الذى يصف التصوف بأنه مجموعة من وساوس .

حقاً ، « إن المؤمن لا يعيش منفصلاً عن الآخرة »[٣] ولكن ، من الثابت أن

---

(١) انظر *Etudes Méditerranéennes*, 5, Paris, 1959 :

(٢) التصوف فى المعنى المذهبى ، لا باعتباره تجربة روحية فردية .

(٣) Louis Gardet : *Journal du Caire*

الفكر الإسلامى يولى كذلك كامل اهتمامه للحياة الدنيوية ، يعمل على تنظيمها لتحترم فيها قوانين الله وحقوقه ؛ غير أن حقوق الله تتجاوب مع حقوق الناس ، كما يؤكده فقهاء الإسلام، والمقصود هنا بـ « حقوق » ، ليس مجرد قيم تشريعية، بل التزام نحو الله لفائدة البشر . فالإيمان ، فى الإسلام ، ليس تأملاً صرفاً ، إنه شهادة ؛ أى إقرار بحقيقة الله وعمل ، بمعنى التزام ، نحو الوجود الكلى للإنسان . فالاقتراب من الخالق لا يتم إلا بالالتزام « من » أجل « ومع » المخلوقات .

٢

السلفية الإسلامية والنهضة الغربية

١ ـ بين التقديس والتجاوز

ادعت الحركة الثقافية ، فى عصر « النهضة » الأوربية ، أنها فرصة للحرية والتجديد إلا أنها لم تكن تحرراً حقيقياً ، فهى لم تتحرر من النير الكليريكالى ، فى العصور الوسطى ، إلا لتخضع ، بطريقة ما ، لثقافة اليونان والرومان ، « خطوة إلى الأمام ، خطوتان إلى الوراء » . من ذلك الوقت لم تعد اليونان موطن الأساطير ، كما كانت تعتبر سابقاً ، بل غدت ، هى نفسها ، أسطورة رائعة بالنسبة لأجيال النهضة الأوربية ، وأمست ثقافتها تمثل عصر الحنين إلى السعادة الذى كان تحقيقه مستحيلاً ، فى العصر الذهبى ، إن الإغريق موطن النماذج الثقافية ، إلى حد أن رجالات النهضة الغربية ، برغم كونهم طلائعيين ، اضطروا إلى أن يدعموا مواقفهم ، وأن ينيروا مطامحهم الخاصة باعتمادهم على ما كان يتمتع به القدماء من كامل الاعتبار . هكذا التجأ مفكروا النهضة ، إلى « قداسة الكلاسيكيين » لكى يبرروا كل ما يبدعونه ويسبغوا عليه المشروعية .

منذ أن قرر الرومانيون أن يكون للثقافة والفكر الإغريقيين القول الفصل فى كل الشئون الفكرية ، ولدت « العادة » بالغرب ، وغدا تقليد تلك العادة أمراً لا مرد له . من ثم ، أصبح التراث الإغريقى ، فى نظرهم ، جديراً بأن يظل عرفاً مستمراً وخلاقاً . لقد انتشر هذا الاعتقاد ، مع « النهضة » وعاد يمثل حجر الزاوية للحضارة الأوربية . فبالنسبة للنهضة قد مثل اكتشاف التاريخ القديم (التراث الإغريقى وقد طعم بالتراث الرومانى) انبهاراً وحماساً ، وفى الوقت نفسه ، محاولة نزع القداسة عن العادة بفضل الرجوع إلى الماضى العتيد وقد تخلص من إضافات ومفاهيم العصر الوسيط . إلا أنه لم يمر إلا وقت قليل ، على تبجيل العصر القديم ، حتى بات قوة ضاغطة : إذ جعل رجال النهضة من الكلاسيكيين نماذج يستحيل بلوغها لشدة ما خصوها به من احترام كاد أن يكون تقديساً وعبادة .

بالإضافة إلى ما سبق ، نصطدم بمفارقة أخرى : يبحث رجال النهضة عن الاستمرار مع القدماء ، بقطع النظر عن العصور التي تفصلهم عنهم .

ورجال الإصلاح فى الإسلام ، هم كذلك ، يدعون إلى «السلفية» . أى إلى الاقتداء بـ « السلف الصالح » . فالسلفية تحاول ، بدورها ، بعث الإسلام بالرجوع إلى المنابع الأولى . هناك إذن تشابه ما بين اتجاه النهضة الأوربية والتيار السلفى : فى الحالتين يحدث انفصام فى الزمن ، ويحصل نوع من البتر فى التاريخ للعودة إلى الاستمرار .

ومع ذلك ، هناك اختلاف . فالنهضة الأوربية أدانت العصر الوسيط فأوقفت بذلك نمو الحضارة . أما السلفية ، فهى على العكس من ذلك ، تدعو إلى العودة إلى أصول الإسلام ، فى جوهره ، دون أن ترفض المكتسبات الثقافية النافعة ، سواء كانت من منبع إسلامى أم لا : إنها الرجوع إلى الكتاب والسنة لتطهير العقيدة والشريعة من الخرافة والتصوف وما تفرع عنهما ، وكذلك من التقليد وروح القطيع . تبحث السلفية عن وثبة الإسلام الأصلية فى صفائها ، إنها رجوع مجدد ، فهى رد — فعل ككل إصلاح : كانت « النهضة الغربية » حركة ضد العصر الوسيط ، كما كانت البروتستانتية ضد الكنيسة . فكل تقدم لا يتحقق إلا بردود الفعل . تلك ظاهرة تثير الدهشة ، ولكنها واقعية : فالتاريخ لا يعيد نفسه ، مهما حاول المرء . إن كلمة «نهضة» (Renaissance) تشير إلى العودة ، أى إلى استعادة الماضى فى شكل جديد ، كأن ليس هناك من سير إلى الأمام بل رجوع أو « بعث » ما مضى ، إنها ليست إبداعاً بل تقليداً .

أما المسلمون فلم يتبنوا الكلاسيكية الهيلينية كهدف يصبون إليه ، ولكن كإحدى قواعد الانطلاق . فما صدر عن « دار الحكمة » ببغداد وشقيقاتها بقرطبة وفاس كان تجديداً أكثر منه « نهضة » .

يعتبر العصر الوسيط زمن إبداع ، بالنسبة للعالم الإسلامى ، وفترة شباب جديد بالنسبة للحضارة الإنسانية . فميل السلفية الملح نحو الرجوع إلى العصر الوسيط ، يعنى الرغبة فى بعث روح المبادهة ، وروح النقد وإذكاء الفضول الفكرى والجهد فى البحث ، أى إلى الشوق إلى ما كانت تمتاز به الذهنية الإسلامية الوسيطية . فالسلفية

على هذا لا تعنى فى الواقع ، إلا الاجتهاد . أى الرأى الشخصى ، وحرية التأويل ، التأمل فى سائر الميادين .

* * *

بناء على ما تقدم ، بوسعنا أن نؤكد أن الصورة التى يكونها الغربيون ، عن القرون الوسطى ، لا تطابق تلك التى لدى المسلمين . إذا كان الأوربيون يرون أن « النهضة » تجاوزت العصر الوسيط نحو العصر الكلاسيكى القديم . فإن مؤرخى الإسلام يرون أن العصر الوسيط قد استوعب أحسن ما فى القديم ، ثم تجاوزه ، وإن هذا التجاوز ، بالاستيعاب ، لم يكن له طابع أكاديمى : فبعد بزوغ الدعوة المحمدية ، وجد المسلمون أنفسهم مدفوعين ، بفعل التاريخ ، فمزجوا جهد المحاكاة والتبنى بالفكر الخلاق . إنه مزج ، كذلك ، بين المقدسات والدنيويات ، ولذا لم يتخذ المسلمون من النبوغ اليونانى (حتى فى الفلسفة والعلوم) نموذجاً مكتملا ، كما سيفعل رجال النهضة الغربيون ، بل مجرد شىء يجب أن يكيف ويتبنى ويصاغ من جديد . يجب إذن أن نتكلم عن ثورة ثقافية، أما بالنسبة للنهضة الأوربية فإن الأمر يتعلق بانفصال عن العصر الوسيط . لتحصر كل الجهود فى تقليد الآثار القديمة باعتبارها آثاراً ضرورية ويعجز الإنسان عن الإتيان بمثلها لأنها نماذج بلغت الكمال شكلا ومضموناً .

* * *

يمكن النظر إلى السلفية من جانبين مختلفين : فهى ، أولاً ، حركة تطهير ترجع إلى المنابع عساها تنفى كل ما علق بالإسلام ، خلال تطوره ، من خرافات وبدع ضارة ؛ وهى ، ثانياً ، كفاح من أجل فتح باب الاجتهاد . واعتماداً على مبدأ الاجتهاد ، أخذت السلفية المعاصرة تحين[1] الإسلام بتأويلات جديدة ، بغية تكييفه مع الأوضاع التى نشأت عن الالتقاء بالغرب فى القرنين التاسع عشر والعشرين (جمال الدين الأفغانى ، ومحمد عبده ، ورشيد رضا . . .) .

فى الحال الأولى ، كما فى الثانية ، تتجلى السلفية كحركة ثورية ، إلى حد ما .

لقد كانت ثورية ، وليس ذلك منذ (القرن العشرين) بل منذ (القرن الثالث عشر) مع ابن القيم وأستاذه ابن تيمية .

---

(١) حين يحين = كيف مع مقتضيات العصر ؛ جدد طبقاً لمعطيات « الحين » (actualiser) .

ب ــ أسباب تعثر السلفية

ألا يجوز أن نؤكد أنه ما دام فى الإسلام من يتجند للدفاع عن السلفية لابد من أن يوجد حل لتقهقر المسلمين ؟ لقد أخذ باب الاجتهاد ينفتح ، بفضل السلفية ، كما بدأت جهود المسلمين تتضافر بغية إنشاء إنسان جديد ، فى عالم جديد . حقًا ، إنه اتجاه ما زال متواضعاً ، ولكنه صادر عن عزم صارم .

بيد أنه يلزمنا ألا نتجاهل ما يعترض السلفية ، كما فهمت سابقاً ، من صعوبات وما يكمن فيها من نقصان . فمتزعموها ، فى نهاية القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين ، لم يكن لديهم كامل الوعى بدينامية المجتمع الصناعى ، ولا بقوة ودور المصرفيين والتقنيين ، ورجال الأعمال ، فى المجتمع المعاصر . ولم يدرك أولئك السلفيون الفروق الشاسعة الموجودة بين المنابع الاقتصادية وحاجيات البلاد الإسلامية: فالعالم الإسلامى لا يساهم إلا قليلاً ، وبطريق غير مباشر ، فى الإنتاج العالمى ، بله فى إنتاج الأقطار الإسلامية . لذا كان من المتحتم على المصلحين السلفيين أن يدرسوا الوسائل التى يجب أن يتوفر عليها اقتصاد العالم الإسلامى ليصل إلى نبض طبيعى فى الإنتاج .

فكرت السلفية المعاصرة فى المشكلات الدينية بمعزل عن سياق التصنيع ، مع أن لعالم التصنيع مشاكل جديدة ، سيكولوجية ومجتمعية ، تتولد عن نمو بنيات مستحدثة فى الأوساط العمالية .

بما أن السلفيين لم يدركوا العلاقة بين الإصلاح الدينى ، من جهة ، والتطور المجتمعى والاقتصادى ، من جهة أخرى ، أتت آراؤهم كما لو أن العالم الإسلامى كان يتجه نحو حالة استقرار ، فى حين أنه كان يتخبط فى أزمة خانقة إثر الصدمة التى ترتبت عن مجابهة الاستعمار والتصنيع . وسواء أردنا أم لم نرد ، نلاحظ أن « فقهاء » الإسلام قد جردوا من سلطة التوجيه ، لفائدة الخبراء الاقتصاديين ، والتقنيين ، وقائدى الجماهير . إن هذا الوضع يستلزم عقلية جديدة ومعايير ملائمة .

نشاهد الأوساط العمالية تحيا فتوراً ملحوظاً فى ميدان المعتقدات والعبادات ، لأن « علماء » الإسلام عجزوا عن تكييف الإصلاح الدينى مع عالم الصناعة

الحديث . والأمر كذلك بالنسبة للنخبة ، فهى الأخرى سائرة فى الانفصال عن الدين ، لأن السلفيين ، بدل أن ينطلقوا من التيارات العظمى للفكر المعاصر ، اكتفوا بالتنويه والإشادة بالإسلام . وهذا إن كان محموداً فى حد ذاته ، فهو لا يفيد الإفادة المتوخاة منه فى المعارك التى تخوضها الديانات وفكرلوجيات اليوم . ونذكر ، على سبيل المثال ، الإمام السيد جمال الدين الأفغانى . فعندما تصدى « للمادية » ، قصد ، أولاً وبالذات ، لا دراستها موضوعياً ، أى علمياً ، بل العمل على رفضها ، بعد أن حصرها فى جانب واحد من جوانبها ، هو الداروينية[1] .

* * *

لقد وعى المسلمون تأخرهم منذ أن بدأ احتكاكهم بأوربا المعاصرة ، صاروا يعون ، بحدة ، تخلفهم إذ أدركوا أن الحياة فى انعزال عن عالم اليوم محفوفة بالاختناق . إن التاريخ ليفرض على الشعوب أن تختار بين التطور أو الاضمحلال . بيد أنه غالباً ما تبدى الغرب فى صورة الفاتح ، لا المساعد والمتعاون ، وفى هذا مفارقة لا ريب فيها . كان المصلحون الإسلاميون يتخذون من أوربا نموذجاً ، وفى الوقت نفسه ، مرمى لانتقاداتهم ، لذا اضطر كل مصلح إلى القيام بدور مرشد دينى ، وقائد وطنى مكافح ضد الاستعمار ، وأيضاً بدور المجدد فى الميدان الثقافى . فلا غرابة أن نلاحظ أنه كثيراً ما يلجأ إلى إثارة عواطف الجماهير ، أكثر من عقلها ، فتنفعل بدل أن تقتنع .

فالإمام رشيد رضا ، مثلاً ، اجتهد فى أن يعطى للمسلمين صورة زاهية عن دينهم يحق لهم أن يفتخروا بها . غير أنها ، وإن كانت لا تخالف الإسلام فى جوهره ، فإنه لا يوجد وراءها معطيات تأسيسية فى الميدان الاقتصادى — المجتمعى . أما بالنسبة للسياسة ، فيكتفى السيد رشيد رضا بالإشادة بدور الخلفاء ، والدعوة إلى تنظيم الخلافة .

لم يؤثر السلفيون ، إذن ، فى بنيات المجتمع الإسلامى المعاصر ، ولم يعيدوا النظر ، بشكل مذهبى ، فى أسس الدين ليبلوروا إشكاليته فى نطاق التاريخ الإنسانى المعاصر .

---

(١) انظر رسالته « الرد على الدهريين » (نقلها من الفارسية إلى العربية الأستاذ الإمام محمد عبده) .

تلك هى المهمة الكبرى التى يتحتم الاضطلاع بها ، وبدونها لن يستعيد العالم الإسلامى تحرره الفعلى .

* * *

لن تتحقق ، فعليًّا ، أية حرية إلا إذا وعاها الإنسان كتحرر : التحرر واقع حى يستمر فى الفكرة التى نكونها عنه ، أى فى وعينا له . فى هذا الجهد وحده ، تكمن قيمة التحرر وانفتاحه على ما هو أفضل منه . فما إن تتصدى الفلسفة للمعركة من أجل إعادة تقييم علاقات البشر بعضهم ببعض ، وعلاقتهم بالطبيعة ، حتى تؤول إلى معرفة نضالية مكافحة ، مثل فلسفة المعتزلة ، فى عصر المأمون ، مثلاً .

فمن غير الممكن تصور معرفة ليست تحرراً ، أو تصور تحرر ليس معرفة . ونؤكد ، أيضاً ، أن هناك فلسفات تبقى تأملات مجردة ، صارفة اهتمامها عن كل نضال من أجل التحرر ، وعن كل جهد من أجل المعرفة .

الفصل الثانى

المسيرة الروحية ومشكل الشر

١

رؤية العالم لدى المسلم

لقد التزمنا ، فى هذا البحث ، بأن نقتصر على القرآن والسنة المصدرين الأساسين فى الإسلام ، بيد أننا ملزمون بأن نتأمل مشكلا يتصل اتصالاً وثيقاً بموضوعنا ، هو مشكل تضعضع الثقافة العربية الإسلامية ، على اعتبار أن الثقافة هى الميدان الذى تتحقق فيه مكونات الشخصانية .

* * *

رأينا أنه من الضرورى أن نخصص جزءاً من هذه الدراسة للصعوبات التى يلاقيها كل باحث عندما يتصدى للمفاهيم التى ترتكز عليها الشخصانية ، ويحاول أن يخضعها لمحك التفكير والتأمل ؛ وبالرغم عن كوننا لم نخف تلك الصعوبات ، فإننا لن ندعى أننا قد وصلنا إلى إيجاد حلول لها .

قد يوجد من سيأخذ علينا وصف الشخصانية : بـ « الإسلامية » . فلنؤكد له أن الإسلام ، فى عهده الأول ، قد رسم خطوطاً سارت عليها باستمرار حركة للنمو ؛ وكانت مصدر تقدم معنوى وترقية إنسانية . فمن العبث ، إذن أن نحصر مقاييس الحكم على المسائل التى ندرسها هنا ، فى معايير القرن العشرين وحدها ؛ وهل جميع معايرنا الحديثة صالحة ، وقابلة ، بكليتها ، للتطبيق ؟ إن الإسلام قد أقر مبادئ وطبقها ، فإذا كان البعض من تلك المبادئ لم يعد يساهم فى تطور الإنسانية ، فالإسلام بفضل الاجتهاد (أى الجهود الشخصية ، حتى بالنسبة لتأويل النصوص المقدسة) ليستطيع أن يتكيف ويتجدد : مثلاً ، بإمكانه أن يتخلى عن بعض المبادئ (كالاسترقاق ، وتعدد الزوجات . . .) ، وأن يبعث الحياة فى مبادئ

أخرى أصيلة . ألا يؤكد القرآن أن « لكل أجل كتاب »[1] . يعنى أن لكل جيل رؤية للعالم تتناسب مع درجته من التطور ؟

* * *

إذا كان جوهر الشخصانية يكمن فى المعنى الدقيق . الحاد الذى يكونه الكائن البشرى عن كرامته وعن كرامة الآخرين ؛ وإذا كانت الكرامة تتمثل فى وعى كل منا لأناه كقيمة — فى — ذاتها ضمن عالم من المغامرات عليه أن يعانيها . كمغامرة التحرر . مع احترام الآخرين ؛ وأخيراً ، إذا كانت الحريات تستلزم مسئولية كل واحد منا وتضامنه مع الآخرين . ومساواته لكل الأشخاص : فإن الإسلام الصادق لن يكون إلا شخصانياً[2] . فبدلاً عن القدر الأعمى (الفاطوم) Fatum أقام الإسلام مفهوم « شخص» على استقلال الذات والمسئولية الفردية ؛ فلم تعد الكائنات لعبة فى يد القدر ، بل أصبحت ذوات أمام الكائن الأعظم . بإمكانها أن تلتزم ، وأن تحترم التزاماتها ، وأن تتيقن من أن الله ، هو أيضاً يلتزم ويحترم التزاماته .

* * *

المشكل الذى يواجهنا الآن هو أن نعرف هل يجد المسلم المعاصر ، فى الفكر الإسلامى . قدراً كافياً من المرونة لروح البحث والنقد ، وطاقة وفيرة من التسامح تضمن له حرية الالتحام مع عالم اليوم ؟

وبعبارة أخرى : المشكل هو أن نعرف هل « النزعة الإنسانية » L'Humanisme فى الإسلام ، فى مستوى التكيف مع القرن العشرين . وتعى ذاتها وتتفتح « مع » أو « ضد » روح القرآن والسنة ؟

إن الجواب جد بسيط : للإسلام إمكانيات قوية ومرنة على التكيف . كما تجلى ذلك منذ انطلاقته الأولى ، على عهد النبي وصحبه .

صادمت مشاكل مماثلة الفلاسفة المسلمين . بيد أنهم وضعوها على نحو

---

[1] (١) الرعد ١٣ آية ٣٨ .

[2] (٢) التفريق بين تحرر ، وحرية ، وحريات ، انظر كتابنا : حرية أم تحرر ؟ (تحت الطبع) ويمكن الرجوع إلى كتابنا *Liberté ou Libération*. Paris, Aubier, 1956.

مختلف . لقد كانت المهمة الأساسية ، بالنسبة لهم ، هى التوفيق بين الشريعة ومتطلبات العقلانية .

فبالرغم عن إيمان الفلاسفة المسلمين بالمعتقدات والقوانين الشرعية ، وبأنها صدرت عن الوحى لا عن العقل ، لا ينكرون وجود قاسم مشترك بين الدين والعقلانية كما يعترفون بأن الإنسان غاية فى ذاته، وأن العقل واسطة للوصول إلى معرفة الحقيقة .

يؤكد ابن رشد ، فى كتيبه « فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال »: « أن الفلسفة مباحة بالشرع بل مأمور بها على جهة الوجوب، لأن الفلسفة أخت للدين : إنهما مظهران مختلفان لحقيقة واحدة ، فلا تناقض بينهما مطلقاً إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر فى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، أعنى من جهة ما هى مصنوعات . فإن الموجودات إنما تدل على الصانع لمعرفة صنعتها . وأنه ، كلما كانت المعرفة بصنعتها أتم ، كانت المعرفة بالصانع أتم ، وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحث على ذلك . فبين أن ما يدل عليه هذا الاسم ، (الفلسفة) إما واجب بالشرع و إما مندوب إليه »[١].

ثم يثبت ابن رشد أن المسلم مطالب بالعقلانية والنظر الفلسفى ، وجوباً ، لا على جهة الندب ، ويستدل على ذلك بمجموعة من الآيات القرآنية ، قبل أن ينتقل ، فى بحثه ، إلى الحديث عن البرهان وأنواعه وشروطه : « فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به ، فذلك بين فى غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى ، مثل قوله : « فاعتبروا يا أولى الأبصار » (الحشر ٥٩ آية ٢) . وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلى ، أو العقلى والشرعى معاً ، ومثل قوله تعالى : « أو لم ينظروا فى ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شىء» : (الأعراف ٧ آية ١٨٥) وهذا نص بالحث على النظر فى جميع الموجودات [. . .] إلى غير ذلك من الآيات التى لا تحصى كثرة » .

وينتقل ابن رشد ، بعد هذا ، إلى تقرير أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات . وأن اعتبار الموجودات هو استنباط المجهول من المعلوم ، واستخراجه منه بواسطة الأقيسة المنطقية . « إن هذا النحو من النظر الذى دعا إليه الشرع وحث

---

(١) نشرة كاربونيل ، الجزائر ، ١٩٤٣ ، ط ٣ ، ص ١ .

عليه هو أتم أنواع النظر بأتم القياس وهو المسمى برهاناً »[1]

* * *

نهج جل الفلاسفة المسلمين على هذا النحو الذى يستهدف التوفيق بين الدين والفلسفة ، مع اعترافهم بخاصية ما هو دينى وما هو فلسفى .

وعلى أى ، يمكن أن ينظر للإيمان فى معنى دينى (اعتقاد ، تصديق) أو فى معنى أعم (عاطفة ، اقتناع مذهبى أو فنى) لا يخضع للتأملات العقلانية لأن مجاله ليس مجال العقل ، فللملحد والعالم ، والمحب ، والفنان عواطف جياشة ، كما للمؤمن : إن اهتماماتهم لا تتحقق إلا بقدر ما « يؤمنون » بما يفعلون ويحبون . هناك ، بالنسبة للمؤمن ، معتقدات ، وفهمه لاعتقاده ، وهناك أيضاً تفسيره لاعتقاده ومعتقداته .

فإذا كانت « النزعة الإنسانية » عند المسلم هى أن يحقق مصيره كعبد لله ، فإن من صفات الله الخير ، والرحمة ، والطيبوبة ، ويريد أن يكون عباده خيرين ، رحماء ، طيبين .

كل حب يستلزم معرفة المحبوب ، إلى حد ما ، سواء كان الحب حبًّا لله ، أو للبشر ، أو للطبيعة ، إلا أن معرفة الله تتحقق انطلاقاً من معرفة البشر ومعرفة الكون : « هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ؟ إنما يتذكر أولوا الألباب » (الزمر ٣٩ آية ٩) . فالمؤمن ينطلق ويرتفع من المخلوقات إلى الخالق ، ذلك أن الله قد « علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم » (العلق ٩٦ آية ٤ و ٥) .

ألسنا فى عالم المزاحمة والاستلابات والحرمان ؟ إن الله وحده يمتاز بأنه وعى خال من كل صراع ، وأنه القدرة على التأمل الذاتى بأكمل اطمئنان . فآثاره آيات على رحمته وعلى قوته الخلاقة اللامتناهية فى التنوع . وإن أروع الآثار لهى الإنسان ، تلك الآية الحية التى كرمها الله على العالمين :

« ولقد كرمنا بنى آدم ،

وحملناهم فى البر والبحر ،

ورزقناهم من الطيبات ،

---

(١) نفس المصدر ، ص ٢ .

وفضلناهم على كثير ممن خلقنا . تفضيلاً » (الإسراء ١٧ آية ٧٠) .

تبدأ . إذن . محبة الله بمحبة كل إخواننا فى الإنسانية . لأن الله قد فضلنا وكرمنا . جميعاً . وبالتساوى . على العالمين . فإذا أراد المجتمع الإسلامى أن يصير « كما يجب أن يكون » فى تطابق منسجم مع صدق أصوله . فعليه أن يذكى بالجانب الإلهى كل ما يتصل بالإنسان . أى أن ينظر إلى الإنسان بمنظار القداسة .

ﷺ ﷺ ﷺ

ذكرنا . منذ حين « أن المعرفة تسبق كل حب : إن معرفة الله تحصل ، أولاً وضرورياً . عن طريق معرفة الكائنات والأشياء التى أبدعها . فبالتعاطف معها ، وعبرها نرتفع إلى محبة خالقها . من هنا كان الاهتمام المتجذر فى عمق الفكر الدينى الإسلامى هو عدم الفصل . أبداً . بين العبادات والمعاملات . إلى حد أن الفقه يصب الكثير من عنايته على العلاقات المجتمعية . أكثر مما يفعل مع المعتقدات والشعائر [١] » فالمسلم « فى » هذا العالم . و « من » هذا العالم . لكن . يتحتم عليه أن يتصرف بمقتضى وجود الآخرة حيث سيحاسب « عما قدمت يداه » . ولذا . فالنظرة الإسلامية للكون نظرة تمتزج فيها المقدسات بالدنيويات .

---

(١) تخصص كتب الفقه جل فصولها للبيوع . والزواج ، والإرث أى المعاملات .

٢

دين الأمل

بالإضافة إلى علاقة الحب بالمعرفة ، توجد علاقة أخرى : اتصال الحب بالتضحية . فالمحب الحق هو الذى يتقبل التضحيات من أجل حبه ، لأن التضحية تضفى على الحب قداسة .

تعرف الشعوب البدائية ، هى أيضاً ، معنى التضحية . لكنها تضحية لا تمارس كتجربة حب الله ، هذا الحب الذى يقتضى التضحية بالذات والامتناع عن الشهوات ، وتحمل الألم من أجل الآخرين . بل ، على العكس من ذلك ، يجعل البدائيون التضحية مبدأ أخلاقياً للإصلاح والتعويض . فالشقاء لا ينتج إلا عن أفعال الشر ، وبالتضحية يتقون غضب الآلهة . أما فى الإسلام ، فالأمر غير ذلك: إن القرآن لا يطلب من الإنسان إلا أفعالاً فى مستواه ، فإذا قام بها ، كما يجب ، كفرت عن سيئاته واستوجبت عفو الله . إنى حر ، وممارستى لحريتى تجرنى إلى اقتراف أخطاء ، لكنى ، مع ذلك ، أجد أمامى إمكانية التقرب من الله بالأعمال الصالحة ، وبالنية الطيبة ، وبالتوبة الصادقة . إن الشقاء بالنسبة للبدائى يتأتى من السيئات المرتكبة ، ولا أحد بقادر على أن ينقذه من شقائه ، وكل محاولة من هذا النوع تعد خطراً عليه : لا منقذ لعالم السيئات إذن؛ إن الشقاء والخطأ قدر غاشم ، كالخطيئة الأصلية . أما الإسلام ، فيعترف بحرية كل واحد منا ، وبالتالى يعتبره مسئولاً شخصياً ، عن أفعاله « ولا تكسب كل نفس إلا عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى » (الأنعام ٦ آية ١٦٤) .

فليس هناك إلا حرية واحدة تهيمن على حرياتنا ، هى حرية الله المطلقة ، بيد أن الله قد نظم العالم طبقاً لقوانين قارة أى للحتمية[1] .

لقد كان البدائيون يلقون الحمقى فى النار لاعتقادهم أن هؤلاء ، قد أصيبوا

---

(١) انظر ، قرآن : الأنفال ٨ آية ٣٨ — الأحزاب ٣٣ آية ٦٢ .

بالجنون من جراء ذنوبهم . بيد أنه إذا كان البدائى ينسب كل الشرور والمصائب إلى السيئات التى نقترفها نحن ، أو اقترفها غيرنا ، فذلك لأنه يجهل مفهومى حرية الإنسان ومسئولياته . وبالتالى يجهل مفهوم « الأمل » .

إن المسلم ، على العكس من ذلك ، لا يسأل إلا عن نتائج أفعاله الشخصية ، فلا يتحمل أية مسئولية شمولية هوجاء ، أو خطيئة موروثة عن أى جد ، ولو كان هذا الجد هو آدم .

فالمسلم ، إذن ، حر .

وأخيراً للمسلم سبب آخر يدفعه إلى الأمل : إنه يحب الله ، وإن الله لعادل : « إن الله لا يظلم الناس شيئا ،

ولكن الناس أنفسهم يظلمون » (يونس ١٠ آية ٤٤) ؛ (انظر كذلك : الآية ٥٤ من نفس السورة ؛ والقصص ٢٨ آية ٤٩ — الأنبياء ٢١ آية ٤٧) .

* * *

هناك ، على هذا ، عالمان ، عالم الخطيئة وعالم الأمل .

فى الأول ، لا يوجد غير القلق : إننا مسئولون عما لا سبب له ، عن خطايا لم نقترفها . فالإنسانية تحمل ، منذ بداية تكوينها ، أثقال الخطيئة الأصلية ، ويشعر مجموع الأفراد ، بدون استثناء ، أنهم آثمون لأن واحداً منهم عصى ربه ، فى غابر الأزمنة ! هكذا نجد أنفسنا مذنبين ، مسبقاً ، قبل ممارستنا للحياة . إنها محاكمة تقام من أجلنا ، لكن فى غيابنا ، ودون علم منا ! يا لها من مفارقة ! إننا متهمون بجريمة ميتافيزيقية . نحن المذنبين — الأبرياء .

أما القرآن فيؤكد أن : « من عمل صالحاً فلنفسه ، ومن أساء فعليها » (الجاثية ٤٥ آية ١٥) . وتضيف آية أخرى أن : « من اهتدى ، فإنما يهتدى لنفسه ، ومن ضل فإنما يضل عليها » (الإسراء ١٧ آية ١٥) . استنتاجاً من موقف القرآن هذا ، فلا يُسأل أحد إلا عما أتاه ، هو ذاته ، من أعمال ؛ فليس من مسئولية هوجاء ، ولا من كبش فداء ، إذ لا يتصور أن يعد الأبرياء متضامنين ، بالرغم عنهم مع المذنبين . لقد كان آدم وحواء ساذجين لأنهما اغترا بالشيطان الذى

استطاع أن يثير كبرياءهما ، وأن يتلاعب بضعفهما ، فوسوس لهما :

« قال يا آدم !

هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى ؟ » (طه ٢٠ آية ١٢٠) . فأجاب آدم وزوجه أن نعم ، وأكلا من الشجرة :

« فبدت لهما سوآتهما .

وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة .

وعصى آدم ربه ، فغوى » (طه ٢٠ آية ١٢١) .

هكذا انخدع آدم وحواء لإبليس ، فأذنبا . فكان ، طبيعياً ، أن يتحملا مسئولية خطيئتهما .

فلماذا ، نحن الأبرياء ، نرغم على أن نقتسم معهما ذنباً لم نقترفه ؟

إن آدم وحواء لم يستشيرانا ، ولسنا مطالبين بـ « النهى عن المنكر » لأننا لم نحضر ساعة « الأكل من الشجرة » . فلم إذن نعد « مدنسين » بخطيئتهما ؟

وكيف يمكن تبرير تلك المحاكمة التى مرت فى خفاء الجلسات السرية ، وعبر ليل الأزمنة ، خارج كل علية ذات صلة بى أو بغيرى (باستثناء آدم وحواء) ؟

فهل وجودنا فى هذا العالم كاف لإدانتنا ؟

* * *

إن عالم الخطيئة عالم رعب : قلق ، واهتمامات مزعجة ، دون ما سبب . . إنه عالم الإبهام حيث يحيا الإنسان فى خوف من الخوف . فإذا كانت بعض الأخطاء تؤدى إلى مصائب ، فإن هذا لا يسمح لنا بأن نعمم ، مثلما يفعل البدائى ، فندعى أن سائر المصائب تنتج عن أخطائنا . كذلك ، لن نستطيع أبداً أن نفسر « بالخطيئة الأصلية » كل ما يتناقض فى عالمنا ، مع المنطق ، ويصدم فينا حاسة العدل . يلتجئ الكثير من الناس ، أمام شرور الحياة ، إلى تفسير « وظيفى » واحد ثابت : خطيئة آدم وحواء !

لكن ، هل لهذا التفسير أن يزيل قلقنا المزمن وتشنج الفكر الإنسانى إزاء المخاطر الغامضة أو ما فى الحياة من مجهول ؟ إنه تفسير كسول يترك النفس فى حسرة ، والفكر فى ظمإ . فلا صدى لـ « الخطيئة الأصلية » ، لدى المسلمين ، لأنها

لا تشفى غليل المنطق، ولا تحرر من أسر المجهول . إن المسلم يجد اطمئناناً فيما يؤكد القرآن من أن كل فرد لا يسأل إلا عما يفعل ، ومسئوليته نتيجة لحريته : إنه يصنع مصيره « بما كسبت يداه » :

« تلك أمة قد خلت ،

لها ما كسبت ،

ولكم ما كسبتم ،

ولا تسألون عما كانوا يعملون » . (البقرة ٢ آية ١٤١) .

وفى الآخرة ، كذلك سيكون الجزاء على ما قدمه كل واحد من أعمال ، فالله « يجزى الذين أساءوا، بما عملوا ، ويجزى الذين أحسنوا ، بالحسنى». (النجم ٥٣ آية ٣١) .

هذه النظرة الإسلامية إلى سلوك المرء فى العالم تعارض ذهنية « كبش الفداء » إذ يتحتم على كل مؤمن أن يحقق مصيره بأعماله دون أن ينتظر أى « مخلص » ، أو فدية خارجية ، فـ « ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع » ، يوم القيامة . لذا يحق على المؤمنين أن ينفقوا مما رزقوا « من قبل أن يأتى يوم لا بيع فيه ، ولا خلة ، ولا شفاعة » (البقرة ٢ آية ٢٥٤) .

* * *

كان « كبش الفداء » ، من أجل محو المسئولية ، عادة عند البدائيين ، ولكننا ما زلنا نلاحظها ، حتى فى مجتمعات القرن العشرين ، على أشكال مختلفة ، مثل الرهائن البشرية ، والغارات على المدنيين ، تعسفاً وانتقاماً،ومعسكرات الاعتقال الجماعى ، ومخابر التعذيب للاستنطاق . . . فعالم الخطيئة قد عرف ، أيضاً ، تضحيات من أجل درء الشرور : كان القدماء يعدمون ، كل سنة ، كائنات بشرية لإنقاذ مدنهم ، إنها تضحيات تقدم فدية على ذنوب لم ترتكب ، ولا تفهم ، على أخطاء احتمالية . وهكذا يعوض ، بأبرياء ، عن شر مجهول . ولكن ، أليست هذه « التضحية » فى حد ذاتها شرًّا وعبثاً ، شر هو أكبر الشرور ؟ وحتى فى مجتمعاتنا الحديثة ما نزال نثأر وننتقم من أقارب المجرم ، حيث الروح القبلية ما زالت

تستبد بذهنيتنا وتجعلنا نعتقد أن لكل فرد ، بالرغم عنه ، نصيبه من أية خطيئة تصدر عن أى عضو من أسرته أو قبيلته .

هذه الذهنية ، إذ تعارض المسئولية الشخصية التى يتحدث عنها القرآن ، ترفض الاعتراف بالشخصية الفردية . ومعنى هذا أن التضحية ، عند البدائيين ، كانت تقديساً ، وكان من الممكن للقربان ، وهو يضحى به من أجل الآخرين تكفيراً عن أخطائهم ، أن يصبح « إنساناً — إلاها » .

هناك تفسير آخر ، هو أميل ما يكون إلى التفاسير الشعرية الرومانتيكية : فالمرء بعد أن يعانى الشر يتغنى به . إن البطل يشعر ، عند معاناته للألم ، بفرحة سابقة على دوافعها ، لأنه يعرف أنه بعد موته ، سيتغنى باسمه . فى « إلياذة » (هوميروس) (نشيد ٦ : ٣٥٧ — ٨) تقول (هلين) لـ (فيكتور) .

« فالإلاه (زيوس) قد حملنا مصيراً مريعاً لكى تتغنى بنا الأجيال المقبلة » .

لكن هذا الحل « الرومانتيكى » ليس إلا منفذاً للتهرب من المشكل ، ما دام لا يتولد عن الشر إلا الشقاء ، بالرغم من الغناء والتغنى . فالمشكل يتصل مباشرة بالميتافزيقا لا بالسيكولوجيا أو الآداب . فالمغنى لا يداوى وأكثر ما يمكن أن يفعله هو أن يسلى سامعيه . وقرص (الأسبرين) لا تقوم أبداً مقام مبضع الجراح .

* * *

عالم الخطيئة ملىء بجبروت الشر . فالمصير الذى قضى بأن يلد (زيوس) ابناً أقوى منه وابنة تساويه ليس إلا « الشر — القدر » الذى يفرض أحكاماً لا تقهر . فبالرغم عن (زيوس) انتزع (بروميثيوس) النار السماوية وأنبتها فى الأرض[1] . كذلك الشأن بالنسبة لإبليس الذى حرّض آدم وحواء على عصيان أمر الله . إذا كان الإنسان قد خلق « على صورة الله » ، كما جاء فى « سفر التكوين » (٩ : ٦) من العهد القديم ، فإن هذه الصورة تربكنا لأنها مشوهة ، ومشوهة لأنها تجسد الخطيئة ، وإن أكبر شر لهو شر التناقض . لماذا لم ينتزع الكمالُ الإلهى من « صورة الله » عنصرَ التدمير ، والقبح ، والبشاعة ، والشر ؟

---

(١) انظر ، هنا : ص ٨٠ .

فبين المثال الإلهى الأسمى والنسخة الإنسانية المأخوذة عنه هوة قطيعة .

كيف نتجاوز هذه الهوة ؟

لن يتم ذلك إلا بالاندماج فى عالم الأمل ، ذلك العالم الذى يحقق فيه كل واحد خلاصه بما يفعله ، هو نفسه ، من أعمال سيكون مسئولاً عنها يوم القيامة حيث لا قربان ولا شفاعة ، أو كما جاء فى القرآن : « واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ، ولا يقبل منها عدل ، ولا تنفعها شفاعة ولا هم ينصرون » (البقرة ٢ آية ١٢٣)[١] .

* * *

لقد أشرنا ، سابقاً ، إلى معارضة الإسلام الصارمة لكل روح قطيعية (التقليد) . والواقع أن « الاجتهاد » و « التوحيد » يمثلان التوتر الأساسى فى الفكر الإسلامى . وهذا يفسر لماذا لا يوجد كهنوت أو أية وساطة بين المؤمنين والله . فما أكثر الآيات القرآنية التى تدين الشفاعة .

والسؤال الآن هو هل تعد فكرة الإسلام عن علاقة الإنسان بالله مباشرة (أى رفض كل كهنوت روحى) عائقاً أم منبعاً لاندفاعات نحو التقدم ؟ ليس فى إمكاننا الجواب عن مثل هذا السؤال لأننا هنا لا نسعى إلى أكثر من العرض والتفسير والتوضيح .

ولكننابرغم ذلك ، نؤكد أن تلك النظرة للأشياء خاصة بالإسلام ، وتميزه عن الديانتين الإبراهيميتين الأخريين ، وبالخصوص عن المسيحية ، المسيحية التى أتت بعد انقراض الثقافة الإغريقية — الرومانية . والواقع ، أنه بعد أن انقرضت تلك الثقافة (وهو مجرد حدث تاريخى) انقاد رجال الكنيسة إلى الجمع بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية .

لقد أخضعت هذه التيوقراطية سائر القيم الدنيوية للقيم الدينية .غير أن المتفحص للتاريخ المجتمعى يلاحظ أنه كثيراً ما انقلب الوضع فانتصرت الماديات على المعنويات. فى البدء ، كانت السلطة الروحية منفصلة ، مطلقاً ، عن السلطة الزمنية (مملكة الله من جهة ، ومملكة قيصر من جهة أخرى) بيد أنه ، عندما اجتمعتا فى يد الكهنوت ،

---

(١) انظر كذلك : (الإسراء ١٧ آية ١٥ والقصص ٢٨ آية ٨٨) .

شكل ذلك عقبة فى وجه الدين المسيحى « فأصبحت المسيحية تمثل تأويلاً خارجاً عن تاريخ الإنسان ، مما يمنعها ، فى جوهرها ، من التجاوز [. . .] لقد دخل العالم المسيحى مرحلة تنذر بالخطر عندما أصبح مرتبطاً بالليبرالية الرأسمالية البورجوازية .

إن القيم المسيحية الأكثر سمواً قد تلقت ، من الناحية المجتمعية ، تأثيرات تدفعها إلى الانزلاق ، مع هذا العالم ، نحو الهاوية . وهكذا تزداد الشقة استفحالاً بين العالم المسيحى والقوى الفتية بالعالم الجديد »[١] .

أما فى الإسلام ، فإن القيم الدينية تندمج وتتلاحم مع القيم الدنيوية ، والفضل فى ذلك يرجع للقرآن والسنة ، لا لأى كهنوت .

يمكن أن تختلف ، كامل الاختلاف ، آراؤنا عن هذا التداخل بين السلطتين ، غير أن المسلم يرجع ذلك لشريعة الله دون تدخل تعسفى ، من أية جماعة أو أى فرد . هكذا يستبعد الإسلام استغلال بعض الناس الدين أو « الله » للدفاع عن بعض المصالح الخاصة . ومن هذا المنظار ، نستطيع أن نؤول جهود بعض « رجال الدين » فى العصر الوسيط ، رجال ناضلوا بكل صلابة ، ليغلق باب الاجتهاد ، انتصاراً للتقليد الأعمى . وهذا أيضاً ما دفع ببعض المفكرين المسيحيين المعاصرين إلى القيام بـ « فصل ما هو روحى عما هو رجعى »[٢] كما دفع بالحركة السلفية المعاصرة إلى أن تخوض معارك لا هوادة فيها ضد الطرقية والتقليد .

* * *

لقد بذلنا جهوداً فى هذا البحث لوضع بعض المشاكل المتصلة بتقهقر الثقافة الإسلامية ، أو بالأحرى ، عملنا على إعادة وضعها من جديد ، بيد أننا نظرنا إلى هذه المشاكل من الداخل ، كما فهمها المصلحون الإسلاميون وعانوها ، وما زالوا يحيونها ويفكرون فى إيجاد حلول لها .

ترى هل سينجحون ؟

لقد بدأت المعركة ، وبلغ نداء للتجند والكفاح آذان المسلمين . ولعل هذه الأبيات ، لمحمد إقبال ، المفكر الإسلامى ، تمثل صدى هذا النداء :

---

(١) مونييه ، ما هى الشخصانية ؟ (النص الفرنسى ، ص ٧٧) .
(٢) عنوان لمقال نشره عمانويل مونييه سنة ١٩٣٢ .

« انهض أيها الساقى !
واسكب خمرة فى كاسيه
اسكب أشعة القمر ،
فى ليلة فكرى الكابيه
عساى أقود المسافر التائه ،
إلى داره النائيه
عساى أملأ لهفاً وقلقاً ،
المتفرج اللاهيه
عساى أتقدم بحماس ،
بحثاً عن أراض جديدة زاهيه
فأصبح رائد فكرجديد ،
وداعيه » (١) .

* * *

هكذا ، لم يفقد المسلم الأمل ، بالرغم من مشكل الشر ، وخذلان البشر ، وبالرغم من التقهقر المعاصر للثقافة الإسلامية والأزمات والهزائم التى عاناها الإسلام، عبر التاريخ؛ فهو ما زال يحتفظ برؤية متفائلة عن الكون : رؤية تمثل منبعاً لرجائه وحماسه . إن المسلم ملتزم، دوماً ، ضمنياً وعملياً ، فى مغامرة الإنسان من أجل التقدم : فلا إيمان « بالخطيئة الأصيلة » ولا شعور « مأساتى » يقفلان الأفق أمامه . إن الاعتقاد بـ « المكتوب » ليس مرادفاً للجبرية المطلقة Fatalisme ولكنه استسلام مؤقت لأنه متفائل . هنا تكمن الأسس الحقيقية للروح الإسلامية وجذور الشخصانية فى الإسلام .

(١) نقلنا هذه الأبيات إلى العربية ، بتصرف عن « الترجمة الفرنسية » لـ « أسرار خودى » .

الفصل الثالث

نافذة على المستقبل

علينا أن نستخلص ، من تطور الفكر الإسلامى ، عناصر جديدة تتناسب ومواقف جديدة . إن العقائد الموجودة فى عالم يتغير باستمرار لا يمكن تصورها إلا فى صيرورة .

فإذا كان من اللازم علينا أن نتكيف فى كل يوم مع ثقافات وفلسفات أخرى ، من أجل كل ما يتصل بحياتنا المادية ، وإذا كان مصير كل منا يوجد مرتبطاً بمصير شعب بكامله تتساكن فيه مختلف العقائد والجنسيات ، بله مصير قارة أو قارات ، فكيف يتأتى الاستمرار على إيقاع بطىء فى نطاق الفكر والفكرولوجيات ؟

إن لكل عصر واقعه وحقائقه ، كما يقول القرآن : « لكل أجل كتاب » (الرعد ١٣ آية ٣٨) ، ولن يحقق الإنسان ذاته ، بأصالة وصدق ، إلا عندما ينجح فى اتخاذ أحسن المواقف إزاء هذه الأوضاع مع ما فيها من واقعية وشمول . فالإسلام مطالب بأن يواجه الحضارة الصناعية بفكر واقعى وبنظرات جديدة متعمقة حتى النهاية ، فى المشاكل الأرضية . ولن يؤخذ إصلاح المجددين المسلمين ، بكامل الاعتبار ، ولن يقتدى بهم إلا بمقدار ما ينجحون فى توفيق المطلق والخلود مع نسبية الأرض وتغيرها ، وتوفيق الإيمان مع الأعمال اليومية العلمانية . فعليهم ، إذن ، أن يعيدوا النظر من أجل وعى جديد . إنها عملية تطهير روحى وسلوكى تفرض نفسها إزاء الواقع المعاش .

كان المفكرون ينطلقون من الله لمعرفة العالم، وقد آن الوقت لننطلق من العالم نحو الله ، مع الآخرين . عوضاً من مشاهدة الله والزهد، يجب أن نكون شهداء على آثار خلقه تعالى : فلنخرج من انطواء الذات لنعمل ، ولنصبر أفراداً ذوى فعالية ، أى ليكون كل واحد منا إنساناً بكل أبعاد الإنسانية ، وأن نقيّم العمل من

جديد . فبالعمل ، وفى العمل ، يلتقى الإنسان بالإنسان ، وتنشأ علاقات مع الله ، إذ العمل واسطة بين الناس ، وواسطة بين الإنسانية والله .

* * *

فما الحقيقة ؟

هل الحقيقة فى عالم المثل ، أم فى عالم العرف والعادة ؟

إذا اعتبرها المسلم كهدف يجب أن يحقق ويكتسب ، صار حاملاً لحقيقة غير مجردة . فالعمل، كقيمة محسوسة ، يرد الإنسان إلى نفسه ، ويدخله فى التاريخ ، هكذا يصير المسلم شاهداً على وجود الحقيقة الإنسانية والصدق والأصالة ، مما يستلزم حسن التدبير ، ومعرفة أفضل السبل لاستعمال تعاليم القرآن والسنة . إنها عملية مزدوجة : تشذيب وتطهير .

الحقيقة فى أساسها ليست واحدة ، فهى عند المسلمين غيرها عند سواهم (على اختلاف صور الإلحاد والحلولية . . .) وإن لم تكن الحقيقة سوى فترة من فترات صيرورة ديالكتيكية ، فهى ، مع ذلك ، ليست ذاتية محضاً، أو موضوع مشاهدة، وليست توكلاً أو تعالياً مطلقاً . إن حقيقة مجردة تجريداً صرفاً ، وغير مستندة على أى نطاق محسوس ، ودون صلة بالواقع الحى المعاصر ، لا تستحق أن يطلق عليها اسم حقيقة ، لأنها بعيدة عن المعاملات ، (أى كل الفعاليات التى تكون القسط الأوفر من الفقه) . فحقيقة الوحى شىء ، أما تبرير كل شىء بالوحى فشىء آخر .

باستطاعتنا أن نعيد النظر فى شرح كل آية أو كل حديث ، دون أن نشك فى الحقيقة الإلهية والقيمة الجوهرية للقرآن ، أو بعض ما جاء فى السنة . فعلى من يريد شرح نص دينى أن يكون مفسراً ، وفى نفس الوقت فيلسوفاً، لأن دور الفقيه اليوم، كدور المحدث ، لم يعد منحصراً فى الشرح فحسب ، فهو مطالب أيضاً بالبحث عن التكييف المناسب . فبدلاً من البحث الحرفى الجامد ، يجب أن يحصل تأمل واع للنصوص ، وفحص دقيق للتاريخ الواقعى ، كما يعانيه الإسلام اليوم ، وكما تعانيه الاتجاهات الموازية له[1] . هناك خاصية للوحى ، كما أن هناك خاصية

---

(١) طبعاً ، الأمر لا يتعلق هنا بموضات وأذواق عابرة ، لحقبة معينة .

للتامل فى الوحى واتصال الخاصيتين وتفاعلهما هما اللذان أخصبا الفكر الإسلامى ، فى عصوره المجيدة (مثل عصر المعتزلة ، وعصر ابن رشد) .

* * *

لا يكون الوحى كشفاً وهداية إلا بقدر ما ينسجم ومستوانا حيث يتأنس بالحوار مع تأملنا وبحثنا على أن نتقدم ونتفتح، وهذا لا يتأتى إذا أنزلت التعاليم جاهزة ومكتملة ، بكيفية نهائية . فالشرط الضرورى لتحقيق فعالية تستهدف إصلاحاً حقاً هو قابلية الدين للتأنس والتكيف المستديم . وكذلك الجهود التى لا تبذل إلا لمواجهة حقائق الساعة ، من أجل الفاعلية فحسب ، لا يتمخض عنها إلا تطور مصطنع . فتضافر التوق إلى الحقيقة مع التجند من أجل الفعالية هو الطريق المعبد الذى يؤدى إلى تجديد أصيل . هذا الطريق يقود إلى معرفة دينية ، ولكنها معرفة تكافح من أجل سعادة مادية ، فى هاته الدنيا : إنه يحفز الاهتمام بالتكيف المستمر مع الواقع الحالى الذى يستنير ، بدوره ، من نور الحقيقة وسيبقى التراث الإسلامى الأصلى السماد الذى يسمح للتقاليد المكتسبة بالازدهار والتفتح نحو المستقبل، كلما انطلقنا من تعريف المسلم بأنه « من سلم الناس من لسانه ويده» (حديث) .

بهذا ، سيسترجع الإسلام قدرة التوتر نحو شموليته البدئية ، من جهة ، ومن جهة أخرى ، سيروى غليل ظمأ المسلمين إلى المثل الأعلى المزدوج : أى الحصول على خيرات الدنيا وجزاء الآخرة معاً [1] . إنه بحث واقعى عن الحقيقة ، بغبطة وحماس . هكذا سينقذ عالم الغيبيات دون أن يكون عائقاً عن تحقيق حاجيات الفكر ، والعلم ، والعمل .

إذا لم يحصل توافق تام بين العلم والمعتقدات الدينية، فذلك لا ينتج عن اكتشافات علمية خاصة ، ما دام الإسلام لا يتناقض معها ، بل يتبناها ويستسيغها .

* * *

« اقرأ باسم ربك الذى خلق :
خلق الإنسان من علق »

(١) هذا المثل الأعلى هو ما يلخصه الحديث : « اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا » .

اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم ،

علم الإنسان ما لم يعلم » (العلق ٩٦ الآيات من ١ إلى ٥) .

هذه أولى الآيات التى أنزلت على محمد وهو بغار حراء . وفى « العلق » إشارة إلى النشأة الأولى للكائن البشرى ، ولفت نظر إلى علم الأحياء (البيولوجيا والفيزيولوجيا) . حقًّا، قبل معرفة « فرائض الطهارة »،و « مناسك الحج »، مثلاً، يجب أن نتعرف على الإنسان ، هذا الكائن الذى خلق « من علق » ثم أصبح أحسن المخلوقات وأعزها على الخالق . فالمسلم مدعو إلى تعلم العلوم « الشرعية » والعلوم « الحكمية » ، لأن الإسلام يتبنى كل المعارف ، ألم يخلقه الله « الذى علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم » ؟

فإذا قاومت الدين بعض الاكتشافات ، جاز الاعتراض بعدم اختصاص العلم للإجابة عن الأسئلة التى يطرحها الدين . العلم مبنى على الملاحظة ، والتحليل ، والاستنتاج ، فى حين أن الدين يعانى، باطنياً ، تجربة يحياها المؤمن مباشرة . فالخلاف يظهر عندما نحاول مقابلة ما نلاحظه بما نعانيه . وفى الواقع ، يوجد العلم لأن ظواهر الأشياء والكائنات لا تختلط بماهياتها . فاستحالة هذا المزج بين الظواهر والماهيات ، لتتيح لنا العلم ، كما تتيح لنا الميتافيزيقا والديانة. تلك ثلاثة ميادين للنشاط الفكرى الإنسانى تتواجد ، من غير أن تتداخل .

* * *

لقد أحل الإسلام « فكرة الأمة » محل العصبية القبلية : فالأمة معشر شمولى حيث إكرام الضيف ، وقول الحق ، وحماية الضعفاء واللاجئين ، كلها مبادئ أساسية . هذا هو اتجاه الشخصانية الإسلامية كما تحدده،أو على الأقل تلخصه ، الآية القرآنية الآتية :

« من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه :

من قتل نفساً بغير نفس ، أو فساد فى الأرض ،

فكأنما قتل الناس جميعاً ،

ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً » (المائدة ٥ آية ٣٢) .

ونجد صدى هذه الآية يتردد فى حديثين ، من جملة أحاديث كثيرة ، يستخلصان مبادئ الأخلاقية الإسلامية ومفهوم الإنسانية والإنسان فى الإسلام :

« لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه »[١] .

« من فرّج على مؤمن كربة من كرب الدنيا ، فرّج الله عليه كربة من كرب الآخرة .

« ومن ستر مسلماً فى الدنيا ، ستره الله فى الدنيا والآخرة .

[و . . .] الله فى عون العبد ، ما دام العبد فى عون أخيه » .

ذاك شعار السلوك الأمثل للمسلم فى الحياة، يفترض الحكمة الشهيرة : « أعن نفسك ، يعنك الله » .

* * *

يقول المثل : « لو أنصف القاضى لاستراح الناس » ، ونظن أنه من الممكن أن يقال : « لو أنصف الناس لاستراح القاضى » . ومعنى « إنصاف الناس » هو احترامهم للحقيقة وللواقع . وسينصف المسلمون عندما يتناولون القرن العشرين ، فلا يحكمون على منجزاته الحضارية وعلى تياراته الفكرية إلا بعد دراستها بجدية وإتقان ، لتبقى استنتاجاتهم ملاصقة للواقع مقدسة للحقيقة . إذ ذاك يستطيعون بناء مستقبل على أسس أخلاقية الإسلام ويتبنّون مكتسبات الحضارة المعاصرة .

---

(١) كلمة « الأخ » تعنى الأخ فى الإنسانية ، كما شرح ذلك محدثون ، مثل ابن مرزوق ، قديماً ، وكما تلقيناها عن محمد بن العربى العلوى رحمه الله .

جدول الأعلام

فهرس

صفحة

صفحة



كتب للمؤلف [1]

بالعربية :

– **مفكرو الإسلام** ، الرباط (نقد)

– **بؤس وضياء** (شعر) منشورات عويدات ، بيروت

– **دراسات فى الشخصانية الواقعية** ، ج ١ ، « من الكائن إلى الشخص » ، دار المعارف ، القاهرة (الطبعة الأولى 1962 ، والطبعة الثانية 1967)

– **جيل الظمأ** (رواية) المكتبة العصرية ، بيروت

تحت الطبع :

مجموعة قصص

أحرية أم تحرر ؟

بالفرنسية :

— *Chants d'Espérance*, le Puy, 1952 (épuisé).
— *De l'Etre à la personne* (essai de personnalisme réaliste) Presses Universitaires de France, Paris 1954.
— *Liberté ou libération* ? éditions Montaigne-Aubier, Paris 1956.
— *Misères et Lumières*, Ière et 2e éd. 1958 et 1959 Paris. Troisième et quatrième éditions, Dar El-Kitab, Casablanca, 1961.
— *Du clos à l'ouvert* (vingt propos sur les cultures nationales et la civilisation humaine) Dar El-Kitab, Casablanca, 1961.
— *Le personnalisme musulman*, Presses Universitaires de France, Paris (3e éd., 1967)
— *Florilège de poésie arabe et berbère*, éd. l'Amitié par le livre, France, 1964.
— *L'ère de la détraumatisation*, (Le Cénacle libanais, Beyrouth, 1965).
— *Ma voix à la recherche de sa voie* (Poèmes, Ed . P. Seghers, Paris, 1968).
— *Ibn Khaldûn* (Philosophes de toujours, Seghers, — Paris 1968).

---

(١) من بينها ما ترجم إلى أكثر من عشر لغات أجنبية ، مثل الألمانية والصينية والروسية .



رقم الإيداع	١٩٨٣/٣١٥٣
الترقيم الدولى ٠-٠٤٨٧-٠٢-٩٧٧	ISBN

١/٨٣/٩١

طبع بمطابع دار المعارف (ج. م. ع.)



هذا الكتاب

بحث يقتصر على تعريف « الشخص » وتحديد أحواله ووضعيته ، ولقد اعتمد فيه مؤلفه على الاستنباط من المصادر الإسلامية الأولى الأساسية : القرآن والسنة ، واهتم بإبراز الخطوط الكبرى للإسلام الأول ، إسلام محمد وصحبه ، فتناول بالدرس « الإسلام » قبل احتكاكه بالثقافات اليونانية والفارسية والهندية ، (وقبل تفاعله مع الثقافات الإسرائيلية والمسيحية) ، وذلك لإبراز العناصر المكونة لشخصانية إسلامية أصيلة .

فالقسم الأول يحدثنا عن « المعطيات الأولية » و « المعطيات النشوئية » للشخصانية ، أما القسم الثانى فيحدثنا عن « التعالى » و « وضع المرأة » و « الرق والذمة فى الإسلام » كما يحدثنا القسم الثالث من الكتاب عن « منزلة الثقافة الإسلامية بين المنازل » ، و « المسيرة الروحية ومشكل الشر » و « نافذة على المستقبل » .

بقى أن نعرف أن هذا البحث صدر للمؤلف – أولا – باللغة الفرنسية ، وبين يدى القارئ العربى ترجمته العربية .